Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

ΒΑΣΙΛΗΣ ΚΑΛΦΑΣ

Καθηγητής Φιλοσοφίας

Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά Συγγράμματα και Βοηθήματα
www.kallipos.gr

HEALLINK
Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών

Ευρωπαϊκή Ένωση
Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο

ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΚΑΙ ΔΙΑ ΒΙΟΥ ΜΑΘΗΣΗ
επένδυση στην κοινωνία της γνώσης
ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ
ΕΙΔΙΚΗ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ

ΕΣΠΑ 2007-2013
ΕΥΡΩΠΑΪΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΤΑΜΕΙΟ

Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης

ΒΑΣΙΛΗΣ ΚΑΛΦΑΣ
Καθηγητής Φιλοσοφίας

Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη

Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά
Συγγράμματα και Βοηθήματα
www.kallipos.gr

Τίτλος Ηλεκτρονικού Συγγράμματος

Συγγραφή

Βασίλης Κάλφας

Κριτικός αναγνώστης

Παναγιώτης Θανασσάς

Συντελεστές έκδοσης

ΓΛΩΣΣΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ: Λάμπρος Σπηλιόπουλος

ΓΡΑΦΙΣΤΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ: Παναγιώτης Μεταλληνός

ΤΕΧΝΙΚΗ ΕΠΕΞΕΡΓΑΣΙΑ: Παναγιώτης Μεταλληνός

ΣΥΝΔΕΣΜΟΣ ΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΩΝ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΩΝ

Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο

Ηρώων Πολυτεχνείου 9, 15780 Ζωγράφου

www.kallipos.gr

ISBN:978-960-603-278-3

Στον Σίμο και στην Ήλια

Πίνακας περιεχομένων

Πρόλογος

Η σκέψη για τη δημιουργία ενός τόμου που θα μπορούσε να στηρίξει την πανεπιστημιακή διδασκαλία για τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη είναι αρκετά παλιά. Η βασική ιδέα ήταν εξαρχής ο συνδυασμός εισαγωγικών αναλύσεων για τις πολλές πλευρές του έργου του Αριστοτέλη με μια επιλογή από βασικά αριστοτελικά κείμενα, στο πρωτότυπο και σε μετάφραση. Ο διδάσκων μπορεί να κάνει τη δική του επιλογή ανάλογα με το θέμα της διδασκαλίας.

Το βιβλίο έχει διαιρεθεί σε δύο ισοβαρή μέρη: Α. Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Β. Αριστοτελικά κείμενα. Το υλικό της Εισαγωγής αντλήθηκε από παλαιότερες δημοσιεύσεις μου και συμπληρώθηκε με την ευκαιρία της παρούσης έκδοσης. Είναι ωστόσο αναπόφευκτο η προσέγγιση στο πολύπλοκο έργο του Αριστοτέλη να αντανακλά ως έναν βαθμό τα ενδιαφέροντα του γράφοντος. Στη δική μου περίπτωση η φυσική και η μεταφυσική προβάλλονται περισσότερο από τη λογική ή την ηθική του Αριστοτέλη. Το πλεονέκτημα μιας ηλεκτρονικής έκδοσης είναι ότι δίνει τη δυνατότητα (και την υπόσχεση) της μελλοντικής αναπροσαρμογής και συμπλήρωσης.

Οι περισσότερες μεταφράσεις είναι δικές μου. Όταν ο μεταφραστής είναι άλλος, αναφέρεται το όνομά του. Διευθύνοντας την έκδοση των Απάντων του Αριστοτέλη στα νέα ελληνικά (με τον Παντελή Μπασάκο, από τις εκδόσεις Νήσος και το Ίδρυμα Σταύρου Νιάρχου) είχα τη δυνατότητα να αξιοποιήσω κάποιες αδημοσίευτες μεταφράσεις, πάντοτε με την ευγενική άδεια των συναδέλφων μεταφραστών. Τους ευχαριστώ θερμά, όπως και τον Λάμπρο Σπηλιόπουλο που είχε τη φιλολογική επιμέλεια του βιβλίου.

Βασίλης Κάλφας

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ: ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Κεφάλαιο 1ο Ο Αριστοτέλης και η εποχή του

Χρονολόγιο Αριστοτέλη	
469	Γέννηση του Σωκράτη
462	Πολιτικές μεταρρυθμίσεις Εφιάλτη
460	Γέννηση του Δημόκριτου
457-451	Πολιτικές μεταρρυθμίσεις Περικλή
432	Θάνατος του Εμπεδοκλή
431-404	Πελοποννησιακός πόλεμος
429	Θάνατος του Περικλή
428	Γέννηση του Πλάτωνα. Θάνατος του Αναξαγόρα
427	Επίσκεψη του Γοργία στην Αθήνα
423	Ο Αριστοφάνης ανεβάζει τις *Νεφέλες*
415	Θάνατος του Πρωταγόρα
415-413	Σικελική εκστρατεία
404	Οριστική ήττα των Αθηναίων στον Πελοποννησιακό Πόλεμο
404-403	Οι Τριάκοντα στην εξουσία στην Αθήνα
403	Αποκατάσταση της δημοκρατίας στην Αθήνα
399	Καταδίκη και θάνατος του Σωκράτη
384	Γέννηση του Αριστοτέλη στα Στάγειρα της Μακεδονίας
370	Γέννηση του Θεόφραστου
367-365	Δεύτερο σικελικό ταξίδι του Πλάτωνα
367	Ο Αριστοτέλης φθάνει στην Αθήνα και εισέρχεται στην Ακαδημία. Γνωριμία με τον Εύδοξο
362	Μάχη της Μαντίνειας. Θάνατος του Επαμεινώνδα. Τέλος της κυριαρχίας των Θηβαίων
360-347	Ο Πλάτων γράφει τον *Σοφιστή*, τον *Πολιτικό*, τον *Τίμαιο*, τον *Φίληβο* και τους *Νόμους*
360	Θάνατος Αντισθένη και Αισχίνη
359	Ο Φίλιππος ο Β' στον θρόνο της Μακεδονίας
356	Γέννηση του Μεγάλου Αλεξάνδρου
348	Κατάληψη της Ολύνθου από τον Φίλιππο. Ο Δημοσθένης στην εξουσία στην Αθήνα
347	Θάνατος του Πλάτωνα. Σχολάρχης στην Ακαδημία ο Σπεύσιππος. Ο Αριστοτέλης εγκαταλείπει την Αθήνα
347-345	Ο Αριστοτέλης στην Άσσο της Μ. Ασίας και στη Λέσβο. Γνωριμία με τον Θεόφραστο
343	Ο Φίλιππος ζητά από τον Αριστοτέλη να αναλάβει την εκπαίδευση του Αλέξανδρου
341	Θάνατος του Ερμία. Ο Αριστοτέλης παντρεύεται την Πυθιάδα. Γέννηση του Επίκουρου
339	Θάνατος του Σπεύσιππου
338	Μάχη της Χαιρώνειας. Ο Ξενοκράτης σχολάρχης της Ακαδημίας
336	Δολοφονία του Φιλίππου. Ο Αλέξανδρος Βασιλιάς των Μακεδόνων

335	Καταστροφή της Θήβας από τον Αλέξανδρο. Ο Αριστοτέλης επιστρέφει στην Αθήνα και αρχίζει να διδάσκει στο Λύκειο. Γέννηση του Ζήνωνα
334	Ο Αλέξανδρος ξεκινά την εκστρατεία του. Μάχη του Γρανικού
331	Νίκη των Μακεδόνων στα Γαυγάμηλα
323	Θάνατος του Αλέξανδρου. Ο Αριστοτέλης φεύγει από την Αθήνα για τη Χαλκίδα
322	Θάνατος του Αριστοτέλη στη Χαλκίδα. Θάνατος του Δημοσθένη
318	Ο Θεόφραστος οργανώνει το Λύκειο σε φιλοσοφική Σχολή
314	Θάνατος του Ξενοκράτη
310 (περίπου)	*Στοιχεία* του Ευκλείδη
306	Ο Επίκουρος ιδρύει τη σχολή του στην Αθήνα
301	Ίδρυση της Στοάς στην Αθήνα

1.1. Το νέο πρόσωπο της φιλοσοφίας του 5ου αιώνα π.Χ.

Ο Αριστοτέλης γεννήθηκε στα Στάγειρα της Μακεδονίας το 384 π.Χ., αρκετά μακριά από το κέντρο των εξελίξεων στην Ελλάδα και από τα δραματικά γεγονότα του τέλους του 5ου αιώνα. Ο Πελοποννησιακός πόλεμος έχει τελειώσει 20 χρόνια πριν, η δημοκρατία έχει αποκατασταθεί στην Αθήνα, η ανάμνηση όμως του άδικου τέλους του Σωκράτη είναι πολύ ζωντανή.

Ο Πλάτων είναι ήδη 45 χρονών, έχει μόλις ιδρύσει την Ακαδημία και αγωνίζεται να αποκαταστήσει τη μνήμη του δασκάλου του, εμφανίζοντάς τον ως πρωταγωνιστή σε ένα περίεργο είδος φιλοσοφικών κειμένων, που θυμίζουν θεατρικά έργα και γνωρίζουν μεγάλη επιτυχία. Ο Αντισθένης, ο Ευκλείδης, ο Φαίδων, ο Αρίστιππος –οι άλλοι βασικοί μαθητές του Σωκράτη– διεκδικούν για λογαριασμό τους την πνευματική του κληρονομιά ιδρύοντας στην Αττική φιλοσοφικά κινήματα και σχολές. Η Αθήνα δεν είναι η μεγαλύτερη δύναμη στην Ελλάδα, είναι ωστόσο η αδιαμφισβήτητη πνευματική πρωτεύουσα του ελληνισμού. Κι αν ο Δημόκριτος, που ζει ακόμη, επιμένει να αντιστέκεται στην έλξη της Αθήνας προσπαθώντας να διατηρήσει ζωντανό το πνεύμα των Προσωκρατικών, βρίσκεται σαφώς εκτός εποχής – λένε ότι είπε, «ήρθα λοιπόν στην Αθήνα και κανείς δεν με γνώρισε» (Β116), όταν κάποτε την επισκέφτηκε. Για έναν νεαρό επαρχιώτη με φιλοσοφικά ενδιαφέροντα και μεγάλη όρεξη για μάθηση, η κάθοδος στην Αθήνα είναι μονόδρομος.

Κάποιους διαλόγους του Πλάτωνα ο Αριστοτέλης θα πρέπει να τους διάβασε σε πολύ πρώιμη ηλικία, πριν ακόμη φθάσει στην Αθήνα. Ας φανταστούμε ποια εικόνα του μετέδωσαν. Θα μεταφέρθηκε κι αυτός, όπως ο σημερινός αναγνώστης, στην Αθήνα του τέλους του 5ου αιώνα π.Χ., για να παρακολουθήσει γνωστά πρόσωπα της εποχής να συζητούν με εντυπωσιακή επιμονή και πάθος ηθικά και πολιτικά προβλήματα. Πιο συγκεκριμένα. Ο σκηνικός χώρος των πλατωνικών διαλόγων είναι η αγορά της Αθήνας, ένα γυμναστήριο ή ένα πλούσιο αθηναϊκό σπίτι. Ο δραματικός χρόνος είναι η εποχή του Περικλή και του Πελοποννησιακού Πολέμου. Ο ένας πρωταγωνιστής είναι σχεδόν πάντοτε ο Σωκράτης και οι συνομιλητές του είναι είτε διάσημοι Σοφιστές (ο Πρωταγόρας, ο Γοργίας, ο Ιππίας, ο Θρασύμαχος) είτε σημαντικά πρόσωπα της

αθηναϊκής πολιτικής σκηνής (ο Αλκιβιάδης, ο Νικίας, ο Κριτίας, ο Χαρμίδης). Τα θέματα που συζητούνται είναι φλέγοντα ζητήματα της ζωής σε μια οργανωμένη πολιτεία: τι καθορίζει την ηθική συμπεριφορά του ατόμου, ποια είναι η σωστή διαπαιδαγώγηση των πολιτών, ποιο πολίτευμα είναι προτιμότερο, ποια είναι η σημασία των νόμων. Ο τρόπος διεξαγωγής, τέλος, της συζήτησης θυμίζει περισσότερο εικόνα σεμιναρίου ή δικαστηρίου παρά ανταλλαγή απόψεων σε φιλική παρέα: συνεχείς ερωτήσεις και απαντήσεις, διαδοχικές προσπάθειες ορισμού εννοιών, προβολή και απόρριψη επιχειρημάτων.

Οι πλατωνικοί διάλογοι δεν είναι βέβαια ιστορικά ντοκουμέντα. Είναι λογοτεχνικά κείμενα, που στόχο έχουν να προβάλουν φιλοσοφικές θέσεις και όχι να αναπαραστήσουν πραγματικές συναντήσεις ιστορικών προσώπων. Ωστόσο, μας δίνουν μια εικόνα για τον τρόπο άσκησης της φιλοσοφίας στη δημοκρατική Αθήνα του 5ου αιώνα. Η εικόνα αυτή δεν είναι δημιούργημα μόνο του Πλάτωνα. Προκύπτει και από τα φιλοσοφικά έργα του Ξενοφώντα, από αποσπάσματα χαμένων διαλόγων άλλων συγγραφέων του 4ου αιώνα, αλλά και από τις *Νεφέλες* του Αριστοφάνη, που σατιρίζουν τον Σωκράτη και τους Σοφιστές. Ίσως μάλιστα ο Αριστοφάνης να είναι η πιο αξιόπιστη πηγή μας, αφού ανεβάζει τις *Νεφέλες* το 423 π.Χ., στην εποχή δηλαδή της μεγάλης ακμής του Σωκράτη και της σοφιστικής κίνησης.

Αν εξαιρέσουμε την ταύτιση του Σωκράτη με τους Σοφιστές, η αριστοφάνεια περιγραφή είναι το κωμικό συμπλήρωμα της πλατωνικής. Επιβεβαιώνει την υποψία μας ότι η φιλοσοφία έχει αποκτήσει αυτά τα χρόνια έναν εντελώς νέο ρόλο στην πνευματική ατμόσφαιρα της Αθήνας, είναι πλέον ένας σημαντικός παράγοντας της κοινωνικής ζωής, τόσο ώστε να προκαλεί το ενδιαφέρον και την περιέργεια του ευρύτερου κοινού και να αποτελεί αντικείμενο λαϊκής σάτιρας.

Πού εντοπίζονται όμως οι καινοτομίες σε σχέση με την παλαιότερη πρακτική;

Πρώτον, ο φιλόσοφος εγκαταλείπει το βάθρο του απομονωμένου σοφού, που χαρακτήριζε τους προσωκρατικούς στοχαστές, και γίνεται πια ο άνθρωπος της διπλανής πόρτας. Συναναστρέφεται τους απλούς ανθρώπους, τριγυρνά στους δρόμους και στα στέκια της πόλης, μετέχει στους θεσμούς της, βρίσκεται σε άμεση επαφή με τους πολιτικούς της ιθύνοντες.

Δεύτερον, η φιλοσοφία για πρώτη φορά παρουσιάζεται σαν κάτι το χρήσιμο. Στον φιλόσοφο εξακολουθούν να προσφεύγουν όσοι προβληματίζονται για τη σωτηρία της ψυχής τους και για τα ηθικά θεμέλια της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Τώρα όμως ο φιλόσοφος δείχνει να έχει λύσεις και σε πρακτικά προβλήματα. Είναι ο δάσκαλος της έντεχνης χρήσης του λόγου, της ρητορικής, η οποία παρουσιάζεται ως το κλειδί της επιτυχίας σε ποικίλους τομείς της κοινωνικής ζωής. Για να πείσει κανείς τους συμπολίτες του στην Εκκλησία του Δήμου, για να υπερασπίσει τον εαυτό του στο δικαστήριο, ακόμη και για να διοικήσει σωστά το νοικοκυριό του και να αναθρέψει τα παιδιά του, χρειάζεται τη φιλοσοφική παιδεία. Η συστηματική μαθητεία στους φιλοσόφους αρχίζει να λειτουργεί ως μια μορφή ανώτατης εκπαίδευσης στον αρχαίο κόσμο.

Τρίτον, η θεματική της φιλοσοφίας αλλάζει. Το ενδιαφέρον για τη φύση και το σύμπαν, σ' αυτήν τη γενιά των φιλοσόφων, παραμερίζεται, και οι φιλόσοφοι στρέφονται αποφασιστικά προς τα πολύπλοκα προβλήματα που δημιουργεί η ζωή του ατόμου μέσα στις πόλεις. Σύμφωνα με την περίφημη ρήση του Κικέρωνα, πρώτος ο Σωκράτης (και οι Σοφιστές, θα προσθέταμε εμείς) κατέβασε τη φιλοσοφία από τον

ουρανό και την εγκατέστησε στις πόλεις και στα σπίτια των ανθρώπων. Από θεωρία του κόσμου, η φιλοσοφία γίνεται τέχνη του βίου.

Τέταρτον, η φιλοσοφία δείχνει να διεκδικεί μια δική της μέθοδο. Η μέθοδος αυτή δεν είναι εύκολο να προσδιοριστεί ούτε εμφανίζεται με ενιαίο τρόπο στους φιλοσόφους της εποχής. Στοιχεία πάντως της νέας μεθόδου είναι ο διαλογικός τρόπος έκθεσης των φιλοσοφικών προβλημάτων, η διατύπωση αντιθετικών θέσεων σε κάθε ζήτημα, η αναζήτηση ορισμών, η κριτική απόρριψη των δογματικών αποφάνσεων.

Αυτή είναι λοιπόν η νέα αντίληψη της φιλοσοφίας, στην οποία μυείται ο 17χρονος Αριστοτέλης στην Ακαδημία του Πλάτωνα.

1.2. Μια φιλοσοφία αθηναϊκή;

Θα προσέξατε τις πολλαπλές αναφορές που κάναμε ήδη στην Αθήνα μιλώντας για τη νέα τροπή που πήρε η φιλοσοφία κατά τον 5ο αιώνα. Πράγματι, είναι σχεδόν αδύνατο να φανταστούμε τη δράση του Σωκράτη και των Σοφιστών έξω από το αθηναϊκό κοινωνικό πλαίσιο. Η εδραίωση αυτής της εικόνας μπορεί εν μέρει να οφείλεται και στο γεγονός ότι αντλούμε τις πληροφορίες για την πνευματική κίνηση αυτής της εποχής από Αθηναίους συγγραφείς – τον Αριστοφάνη, τον Πλάτωνα, τον Ξενοφώντα, τον Ισοκράτη, τον Λυσία. Ωστόσο, παρά τη μονομέρεια των πηγών μας, η κυριαρχία της Αθήνας στο πνευματικό προσκήνιο της Ελλάδας δεν αμφισβητείται από κανέναν. Ειδικά η φιλοσοφία, η οποία ως τις αρχές του 5ου αιώνα αναπτυσσόταν στην περιφέρεια του ελληνικού κόσμου, θα εγκατασταθεί έκτοτε μονίμως στην αθηναϊκή επικράτεια.

Πώς εξηγείται αυτή η εξέλιξη; Ως έναν βαθμό, η απάντηση είναι απλή. Η φιλοσοφία ακολούθησε τις γενικότερες πνευματικές και καλλιτεχνικές τάσεις της εποχής. Οι ίδιοι λόγοι που εξηγούν τη γέννηση της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας, της κωμωδίας και της επιστημονικής ιστοριογραφίας στην Αθήνα του Περικλή, εξηγούν και τη μετατόπιση του κέντρου βάρους της φιλοσοφικής αναζήτησης από τις ελληνικές αποικίες στην Αθήνα.

Οι Περσικοί Πόλεμοι υπήρξαν αναμφίβολα η μεγάλη στιγμή της Αθήνας. Η γενική αναγνώριση του καθοριστικού ρόλου των Αθηναίων στις νίκες του Μαραθώνα και της Σαλαμίνας και η δημιουργία της Αθηναϊκής Συμμαχίας το 477 π.Χ. άλλαξαν ριζικά τη μοίρα της πόλης. Από σχετικά άσημη πόλη, όπως ήταν καθ' όλη τη διάρκεια των προηγούμενων αιώνων, η Αθήνα έγινε ξαφνικά η πιο ισχυρή, η πιο πλούσια και η πιο μεγάλη πόλη της Ελλάδας. Ακόμη πιο απότομη ήταν η αλλαγή στην πνευματική της ατμόσφαιρα. Ενώ μέχρι τότε η Αθήνα δεν είχε προσφέρει το παραμικρό στην πνευματική ανάπτυξη της Ελλάδας, μέσα σε ελάχιστα χρόνια γίνεται το επίκεντρο μιας καλλιτεχνικής και διανοητικής κοσμογονίας. Ποιητές, καλλιτέχνες και σοφοί από τις αποικίες συρρέουν στην Αθήνα και έρχονται σε επαφή με τη λαμπρή γενιά των Αθηναίων ομολόγων τους. Όσα στοιχεία κι αν επικαλεστούμε, δύσκολα μπορούμε να ερμηνεύσουμε την ταχύτητα των εξελίξεων, που φέρνει κατά την ίδια εποχή στην ίδια πόλη τους τρεις μεγάλοι τραγικούς ποιητές και τον Αριστοφάνη, τον Φειδία και τον Πολύκλειτο, τον Θουκυδίδη, τον Αναξαγόρα, τον Πρωταγόρα και τον Σωκράτη.

Στη μεγάλη αίγλη της Αθήνας του Περικλή οφείλεται και η συνάντηση του Αθηναίου Σωκράτη με τους προερχόμενους από τις αποικίες Σοφιστές. Για τη μορφή ωστόσο που πήρε η φιλοσοφία με τη γενιά αυτή των στοχαστών, μια πλευρά της αθηναϊκής ιστορίας έπαιξε καθοριστικό ρόλο: η ανάπτυξη της δημοκρατίας.

Κατά τον 7ο και 6ο αιώνα η Αθήνα σπαράσσεται από έντονες εσωτερικές συγκρούσεις. Η αδυναμία της να μετάσχει στον αποικισμό και ο περιορισμός της στο έδαφος της Αττικής οδήγησε σε οικονομική κρίση και όξυνε τις κοινωνικές διαφορές. Για να φθάσουμε στην άμεση και διευρυμένη δημοκρατία του 5ου αιώνα, όπου όλοι πλέον οι Αθηναίοι πολίτες μετείχαν στη διακυβέρνηση της πόλης, απαιτήθηκαν οι πολιτικές μεταρρυθμίσεις του Σόλωνα (592 π.Χ.), του Κλεισθένη (508 π.Χ.), του Εφιάλτη (462 π.Χ.) και του Περικλή (457-451 π.Χ.). Κοινό χαρακτηριστικό όλων των μεταρρυθμίσεων ήταν η προοδευτική αφαίρεση των

προνομίων των πλούσιων γαιοκτημόνων προς όφελος του «δήμου». Η εξουσία περνά από τον αριστοκρατικό Άρειο Πάγο στην Εκκλησία του Δήμου, το κυρίαρχο σώμα της δημοκρατικής πολιτείας, όπου λαμβάνονται οι σημαντικές πολιτικές αποφάσεις με πάνδημη συμμετοχή και με την ισότιμη ψήφο των Αθηναίων πολιτών.

Στην Αθήνα η πλήρωση όλων των δημοσίων αξιωμάτων γινόταν με κλήρωση – μόνο οι στρατηγοί εκλέγονταν από την Εκκλησία του Δήμου. Καθώς τα βασικά θεσμικά όργανα της δημοκρατίας ήταν πολυπληθή, ένα πολύ μεγάλο τμήμα του πληθυσμού της Αθήνας ήταν ανά πάσα στιγμή απασχολημένο με τη διοίκηση της πόλης. Κάθε Αθηναίος, ανεξάρτητα από την καταγωγή, την περιουσία, τη μόρφωση ή το επάγγελμά του, είχε την ευκαιρία πολλές φορές στη ζωή του να περάσει από τη θέση του βουλευτή, του δικαστή, ακόμη και να κληρωθεί άρχοντας ή πρύτανης της Βουλής. Ο ρόλος του «πολίτη» γίνεται η πιο σεβαστή ανθρώπινη δραστηριότητα στο εσωτερικό της αθηναϊκής δημοκρατίας.

Η ζωή του μέσου Αθηναίου αλλάζει ριζικά. Η ουσιαστική συμμετοχή στα κοινά της ισχυρότερης ελληνικής πόλης, και μάλιστα στην κρίσιμη περίοδο του Πελοποννησιακού πολέμου, φέρνει τους πολίτες αντιμέτωπους με νέα προβλήματα. Είναι το δημοκρατικό πολίτευμα καλύτερο από τα ολιγαρχικά πολιτεύματα του παρελθόντος και των άλλων πόλεων; Ποια είναι τα όρια της δημοκρατίας; Ποιοι πρέπει να ψηφίζουν και ποιοι να εκλέγονται; Πώς διασφαλίζεται η ορθότητα των αποφάσεων του Δήμου και η αποτελεσματική άσκηση της εξουσίας; Πώς πρέπει να νομοθετούμε, και πότε αλλάζουμε τους ισχύοντες νόμους; Πώς μπορούμε να περιορίσουμε τους εκάστοτε ισχυρούς;

Νέα προβλήματα αντιμετωπίζει όχι μόνο ο πολίτης που καλείται για πρώτη φορά να συμμετάσχει στα κοινά, αλλά και αυτός που χάνει τα προνόμιά του. Για τις παλιές αριστοκρατικές οικογένειες των Αθηναίων, από τις οποίες προερχόταν η συντριπτική πλειονότητα των ιθυνόντων ακόμη και στην εποχή της δημοκρατίας, η πολιτική αποκτά εντελώς νέο νόημα. Η ευγενική καταγωγή και η μεγάλη ιδιοκτησία δεν εξασφαλίζουν πλέον την πρόσβαση στην εξουσία. Για να αποκτήσει κανείς δύναμη στη δημοκρατική Αθήνα, ένας δρόμος μόνο υπάρχει: πρέπει να έχει μαζί του την πλειοψηφία των πολιτών στη Βουλή και στην Εκκλησία του Δήμου. Πρέπει δηλαδή να γνωρίζει πώς να πείθει τους συμπολίτες του για την ορθότητα της άποψής του, και μάλιστα όχι κάθε τέσσερα χρόνια, όπως γίνεται σήμερα, αλλά σε καθημερινή βάση. Στην αθηναϊκή δημοκρατία, στη δημοκρατία των «λόγων», η τέχνη της πειθούς γίνεται η ύψιστη πολιτική αρετή.

Η τέχνη της πειθούς όμως είναι απαιτητική και δεν μαθαίνεται εύκολα. Δεν είναι σαν τις άλλες τέχνες, που περνούν από γενιά σε γενιά με την άσκηση και την εμπειρία. Η οικογένεια, όσο εξέχουσα κι αν είναι, δεν μπορεί να διασφαλίσει μια τέτοια μάθηση, και η πόλη της Αθήνας, όπως όλες οι ελληνικές πόλεις, δεν έχει θεσμούς δημόσιας εκπαίδευσης. Τον ρόλο του δασκάλου της πολιτικής, σε αυτήν τη συγκυρία, θα διεκδικήσει ο ρήτορας και ο φιλόσοφος.

Αντιλαμβανόμαστε τώρα γιατί η φιλοσοφία αλλάζει προσανατολισμό κατά τον 5ο αιώνα, και γιατί συνδέει τη μοίρα της με την Αθήνα. Σε ένα περιβάλλον κοσμογονικών πολιτικών μεταβολών, θα ήταν παράλογο οι φιλόσοφοι να μείνουν ανεπηρέαστοι. Η ανατροπή της παλαιάς τάξης πραγμάτων δεν αλλάζει απλώς τις κοινωνικές ισορροπίες, δημιουργεί και κρίση αξιών. Τίποτα δεν είναι πλέον δεδομένο όσον αφορά τη θέση του ανθρώπου μέσα στην κοινωνία και την αποδεκτή ηθική συμπεριφορά. Η φιλοσοφία ανακαλύπτει μια νέα ήπειρο γόνιμου προβληματισμού. Και στον φιλόσοφο δίνεται για πρώτη φορά η ευκαιρία να

απευθυνθεί σε ένα διευρυμένο ακροατήριο και να διεκδικήσει έναν λειτουργικό ρόλο στο εσωτερικό της δημοκρατικής πολιτείας.

1.3. Ο Πλάτων, η πολιτική και η Ακαδημία

Η στροφή που συντελείται με τον Σωκράτη και τους Σοφιστές θα ολοκληρωθεί με τη φιλοσοφία του Πλάτωνα. Ο Πλάτων γεννήθηκε στην Αθήνα το 428 π.Χ. και ανδρώθηκε μέσα στην ταραγμένη περίοδο του Πελοποννησιακού πολέμου και των δραματικών γεγονότων που ακολούθησαν την ήττα των Αθηναίων. Η οικογένειά του ήταν μια από τις πιο γνωστές και παλιές οικογένειες της Αθήνας, με ιδιαίτερη παρουσία στα πολιτικά πράγματα, πάντοτε στο πλευρό των ολιγαρχικών.

Λογικό είναι να υποθέσουμε ότι ο Πλάτων θα είδε κατ' αρχήν με ευνοϊκό μάτι την κίνηση των Τριάκοντα το 404 π.Χ., η οποία προωθούσε την εγκαθίδρυση ενός αριστοκρατικού καθεστώτος και απέδιδε την ήττα του πολέμου στον εκφυλισμό της αθηναϊκής δημοκρατίας. Η ωμή βία ωστόσο που επέβαλε το απολυταρχικό καθεστώς, και ο κύκλος του αίματος στον οποίο οδήγησε έπεισαν τον Πλάτωνα ότι κανένα πολιτικό σύστημα δεν μπορεί να θεμελιωθεί μόνο στον καταναγκασμό. Η συναίνεση των πολιτών και ο σεβασμός των νόμων αποτελούν θεμέλια του δίκαιου πολιτεύματος. Από την άλλη πλευρά, ο Πλάτων ουδέποτε αποδέχτηκε την εξισωτική λογική της άμεσης δημοκρατίας, η οποία, κατά τη γνώμη του, απομακρύνει τους έντιμους και τους άξιους πολίτες από την εξουσία και φέρνει στο προσκήνιο τους επιτήδειους και τους δημαγωγούς. Η αρνητική του γνώμη για τη δημοκρατία εδραιώθηκε, όταν είδε τους ηγέτες της παλινόρθωσης, μετά τη πτώση των Τριάκοντα, να σέρνουν σε δίκη τον Σωκράτη το 399 π.Χ. και να τον οδηγούν στον θάνατο.

Απογοητευμένος τόσο από τη δημοκρατία όσο και από την υπαρκτή ολιγαρχία, ο Πλάτων θα μπορούσε να οδηγηθεί στην πολιτική αποχή. Η φιλοσοφία άλλωστε, στην οποία από νωρίς στράφηκε, αποτελεί διαβατήριο για κάθε προσωπική διαδρομή. Ο φιλόσοφος, ακόμη κι αν ενδιαφέρεται για την πολιτική όπως ο Πλάτων, έχει πάντοτε τη δυνατότητα να καταφύγει στην ασφάλεια που προσφέρει η καθαρή θεωρία – η ιδανική πλατωνική πολιτεία είναι άραγε τίποτε περισσότερο από μια τολμηρή ουτοπία; Ωστόσο ο Πλάτων τουλάχιστον προσπάθησε να συνδέσει τη θεωρία και την πράξη. Αυτό μαρτυρούν τα αποτυχημένα ταξίδια του στη Σικελία, όπου επιχείρησε να μυήσει τους τυράννους των Συρακουσών στη φιλοσοφία. Αυτό μαρτυρεί και η καθοριστική του απόφαση να ιδρύσει την Ακαδημία.

Η αρνητική εμπειρία των σικελικών ταξιδιών έκανε τον Πλάτωνα να αναζητήσει μια εναλλακτική διέξοδο. Αν το όραμα του συνολικού μετασχηματισμού της κοινωνίας έμοιαζε ανέφικτο, αφού θα προσέκρουε πάντοτε στα συμφέροντα των αντίθετων ομάδων και στις φιλοδοξίες των ισχυρών, θα μπορούσε τουλάχιστον να δημιουργηθεί μια μικρογραφία της ιδανικής πολιτείας μέσα στην Αθήνα, ένας θύλακας αντίστασης στα επικρατούντα ήθη. Έτσι γεννήθηκε η ιδέα της ίδρυσης της πλατωνικής Ακαδημίας το 387 π.Χ, λίγο πριν τη γέννηση του Αριστοτέλη.

Η Ακαδημία υπήρξε ένας θεσμός καινοτομικός. Θα πρέπει να τη φανταστούμε σαν μια κλειστή οργάνωση ομοϊδεατών, που αποφάσισαν να ζήσουν από κοινού μια ζωή αφοσιωμένη στη φιλοσοφία και την επιστημονική γνώση. Υπήρξε κατά κάποιον τρόπο το πρώτο πανεπιστήμιο της αρχαιότητας, μια κλειστή σχολή φιλοσοφίας: είχε ιεραρχική δομή με επικεφαλής έναν σχολάρχη, ειδικευμένους ερευνητές, δασκάλους και μαθητές, τακτικά και δόκιμα μέλη. Το γνωστικό ιδεώδες, η αναζήτηση της αλήθειας, λειτουργούσε ως

συνεκτικός δεσμός των μελών της πλατωνικής Ακαδημίας. Για τον Πλάτωνα ωστόσο η γνώση είχε αξία μόνο αν οδηγούσε στην ηθική βελτίωση των ατόμων και την ευδαιμονία του συνόλου. Το κυρίαρχο λοιπόν στοιχείο της Ακαδημίας ήταν ο κοινός τρόπος ζωής των μελών της, η κοινή αναζήτηση, ο δημιουργικός διάλογος, μέσα από τον οποίο η νέα γενιά των μαθητών έβρισκε τον δρόμο της.

Στην Ακαδημία συγκεντρώθηκαν ορισμένα από τα πιο δημιουργικά μυαλά του 4ου αιώνα: ο μαθηματικός Θεαίτητος, οι αστρονόμοι Εύδοξος, Κάλλιππος και Ηρακλείδης, οι φιλόσοφοι Σπεύσιππος, Ξενοκράτης, Φίλιππος και, φυσικά, ο Αριστοτέλης, ο οποίος πέρασε 20 ολόκληρα χρόνια στο εσωτερικό της Ακαδημίας. Στο δημιουργικό αυτό περιβάλλον βρήκε διέξοδο η ενεργητικότητα του Πλάτωνα μέχρι τον θάνατό του το 347 π.Χ. Με δεδομένη την προτίμησή του για την προφορική επικοινωνία, υποθέτουμε ότι το μεγαλύτερο μέρος της δραστηριότητάς του αφιερώθηκε στη διδασκαλία και στη διάπλαση των μαθητών του. Λέγεται μάλιστα ότι τα πιο δύσκολα και κεντρικά ζητήματα της πλατωνικής φιλοσοφίας, αν και αποτελούσαν αντικείμενο διδασκαλίας και συζήτησης σε στενό κύκλο προχωρημένων μαθητών, δεν πήραν ποτέ γραπτή μορφή, για να μην προδοθούν τα νοήματά τους.

Για την ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας η ίδρυση και η εδραίωση της πλατωνικής Ακαδημίας αποτελεί σημείο καμπής. Έκτοτε είναι αδιανόητη η μοναχική άσκηση της φιλοσοφίας. Ήδη στο τέλος του 4ου αιώνα, λίγα χρόνια μετά τον θάνατο του Πλάτωνα, στην Αθήνα λειτουργούν άλλες τρεις σημαντικές φιλοσοφικές σχολές, πλήρως οργανωμένες (το Λύκειο του Αριστοτέλη και του Θεόφραστου, η Στοά του Ζήνωνα και του Κλεάνθη και ο Κήπος του Επίκουρου), χωρίς να υπολογίσουμε τους πολυάριθμους κύκλους των Σωκρατικών, οι οποίοι μάλλον δεν απέκτησαν ποτέ κλειστό χαρακτήρα. Ο επίδοξος φιλόσοφος σπουδάζει λοιπόν σε κάποια σχολή, και, κατά κανόνα, διατηρεί τον δεσμό του με τη σχολή αυτή. Ακόμη όμως κι αν είναι αυτοδίδακτος ή αν έχει διαρρήξει τους δεσμούς του με τους δασκάλους του, αισθάνεται και τότε υποχρεωμένος να ενταχθεί σε μια ομάδα. Η ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας γίνεται πλέον η ιστορία των αντιμαχόμενων φιλοσοφικών σχολών.

Σ’ αυτό το πνευματικό κλίμα, η επιλογή του νεαρού Αριστοτέλη να ενταχθεί στην πλατωνική Ακαδημία φαίνεται απόλυτα φυσιολογική.

1.4. Αριστοτέλης, ο σύγχρονός μας

Παρά την αναμφισβήτητη γοητεία τους, ο Σωκράτης και ο Πλάτων μάς είναι ουσιαστικά ξένοι. Η απόσταση που χωρίζει τον σύγχρονο άνθρωπο από τα πολύπλοκα προβλήματα της αθηναϊκής κοινωνίας του 5ου και του 4ου αιώνα π.Χ., από τα προβλήματα που διαμόρφωσαν τη σωκρατική και την πλατωνική φιλοσοφία, είναι τεράστια και αγεφύρωτη. Εξακολουθούμε ακόμη και σήμερα να διαβάζουμε με ενδιαφέρον τους πλατωνικούς διαλόγους, τους διαβάζουμε όμως περισσότερο σαν μια μορφή λογοτεχνίας, σαν ψηφίδες στο μωσαϊκό μιας εξωτικής εποχής που έχει οριστικά παρέλθει. Η φιλοσοφία έχει γίνει για μας μια ατομική αναζήτηση, προϋποθέτει την απομόνωσή μας από τα τρέχοντα ζητήματα και τις μέριμνες της καθημερινής ζωής, στηρίζεται στην επίπονη σχέση του μοναχικού αναγνώστη με το τυπωμένο κείμενο ενός βιβλίου. Η φιλοσοφία είναι πρωτίστως κατανόηση και γνώση – δεν είναι πλέον ούτε ζωντανός διάλογος ούτε τέχνη του βίου.

Με τον Αριστοτέλη, αντιθέτως, ο σύγχρονος αναγνώστης αισθάνεται περισσότερο οικείος. Πρώτα απ’ όλα, ο Αριστοτέλης γράφει με έναν τρόπο που θυμίζει τον σημερινό τρόπο γραφής της φιλοσοφίας· για την ακρίβεια, είναι αυτός που πρώτος καθιερώνει την επιστημονική πραγματεία ως όχημα μετάδοσης της φιλοσοφίας. Στα αριστοτελικά κείμενα κυρίαρχος δεν είναι ο συγγραφέας ή τα λογοτεχνικά προσωπεία του, αλλά τα προβλήματα που συζητούνται και οι θέσεις που εκτίθενται. Ένα συγκεκριμένο πρόβλημα αποτελεί την αφετηρία κάθε αριστοτελικής πραγματείας. Πριν προχωρήσει στην έκθεση των δικών του θέσεων, ο Αριστοτέλης παραθέτει τις απόψεις των άλλων φιλοσόφων (πολλές φορές, και τις διαδεδομένες αντιλήψεις των κοινών ανθρώπων), προχωρά στην ανάλυση και την κριτική τους, για να καταλήξει σε ορισμένες θεμελιώδεις απορίες – σε φιλοσοφικά και επιστημονικά διλήμματα. Η δική του τώρα συμβολή παίρνει κατά κανόνα τη μορφή μιας αποδεικτικής διαδικασίας: προηγείται η διατύπωση των γενικών θέσεων, των «πρώτων αρχών» ή των αξιωμάτων κάθε επιστημονικού κλάδου, και έπεται η εξαγωγή συμπερασμάτων από αυτές τις πρώτες αρχές με έναν αυστηρό συλλογιστικό τρόπο. Διαβάζοντας τα γραπτά του Αριστοτέλη, παρακολουθούμε έναν ερευνητή που ανοίγει μια θεωρητική συζήτηση με τους προγενεστέρους και τους συγχρόνους του, που δηλώνει με σαφήνεια τις πηγές του και τις επιρροές του, που διαλέγεται με επιμονή και ευρηματικότητα με τον ίδιο τον εαυτό του, και προσπαθεί να θεμελιώσει μια νέα αυστηρή μέθοδο.

Το φάσμα τώρα των ενδιαφερόντων του είναι πραγματικά εντυπωσιακό. Αν εξαιρέσει κανείς τα καθαρά μαθηματικά και την τέχνη της ιατρικής, σε όλους τους άλλους γνωστικούς τομείς ο Αριστοτέλης έχει καθοριστική συμβολή. Με σημερινούς όρους, θα λέγαμε ότι ασχολήθηκε με όλους τους κλάδους της φιλοσοφίας και τη λογική, με όλες τις φυσικές επιστήμες, με τη φυσιολογία, τη γεωγραφία και τη μετεωρολογία. Ακόμη με τη ρητορική, τη θεωρία του επιχειρήματος, τη γλώσσα και τη θεωρία της λογοτεχνίας, την ιστορία των θεσμών και των ιδεών, την πολιτική επιστήμη.

Στη φιλοσοφία, ο Αριστοτέλης επιχειρεί τον επιτυχή συνδυασμό της πλατωνικής ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας με τη φυσική φιλοσοφία των Προσωκρατικών, και εγκαινιάζει τον κλάδο της Λογικής. Στις επιστήμες, θέτει τις βάσεις για τη φυσική, τη χημεία και τη μετεωρολογία, και αναδεικνύει τη σημασία και τη κεντρική θέση της βιολογίας. Συστηματοποιεί την πρακτική της ρητορικής, θεμελιώνει τη θεωρία της

λογοτεχνίας (την «ποιητική») και ξεκινά ένα πρόγραμμα συστηματικής καταγραφής των πολιτευμάτων και των θεσμών των ελληνικών πόλεων.

Με δύο λόγια, τα αριστοτελικό έργο αντιπροσωπεύει την εγκυκλοπαίδεια των γνώσεων του 4ου αιώνα π.Χ.

1.5. Η ζωή του Αριστοτέλη

Ο Αριστοτέλης γεννήθηκε το 384 π.Χ. στα Στάγειρα της Χαλκιδικής, μια αποικία της Χαλκίδας, που βρέθηκε στην επικράτεια του κράτους των Μακεδόνων. Ο πατέρας του Νικόμαχος υπήρξε γιατρός του βασιλιά της Μακεδονίας Αμύντα. Στις ιατρικές καταβολές της οικογένειάς του αποδίδουν πολλές φορές την έλξη του Αριστοτέλη προς την παρατήρηση της φύσης και την εμπειρική έρευνα.

Για τα παιδικά χρόνια του Αριστοτέλη δεν γνωρίζουμε πολλά πράγματα. Ο πατέρας του πέθανε ενώ ο Αριστοτέλης ήταν ακόμη μικρός, και ο ίδιος μεγάλωσε υπό την εποπτεία του γαμπρού του, του Προξένου. Η οικογένειά του ήταν εύπορη και καλλιεργημένη, και θα πρέπει να του έδωσε μια ολοκληρωμένη πρώτη μόρφωση. Παρά τις σχέσεις της οικογένειάς του με τη μακεδονική αυλή, η παιδεία που πήρε ο νεαρός Αριστοτέλης ήταν σύμφωνη με τα αρχαιοελληνικά ιδεώδη του 5ου αιώνα, που προέβαλαν την ελευθερία του ατόμου, την ισονομία και τη συμμετοχή στην πολιτική κοινότητα. Τα ιδεώδη αυτά ο Αριστοτέλης τα ενστερνίστηκε πλήρως και τα ενσωμάτωσε στην πολιτική του φιλοσοφία, παραβλέποντας τα μηνύματα των καιρών που έδειχναν προς άλλη κατεύθυνση. Στα χρόνια του κλείνει οριστικά μια μακρά περίοδος της ελληνικής πολιτικής ιστορίας: η πόλη-κράτος θα παρακμάσει κάτω από την μακεδονική ηγεμονία, οι αυτόνομες ελληνικές πόλεις θα ενταχτούν σε εκτεταμένα ισχυρά κράτη με απολυταρχική κεντρική εξουσία, και το επίκεντρο των πολιτικών και διανοητικών εξελίξεων θα μετατοπιστεί βαθμιαία από τον ελλαδικό χώρο προς την Ανατολή. Ο Αριστοτέλης δεν έδειξε να εντυπωσιάζεται από τις εξελίξεις αυτές, ούτε από το νέο μοντέλο διακυβέρνησης που εγκαινίασε ο Μέγας Αλέξανδρος μετά τις κατακτήσεις του, επιδιώκοντας τη μόνιμη συνύπαρξη Ελλήνων και «βαρβάρων» κάτω από το ίδιο νομικό και πολιτικό πλαίσιο. Κατά τη δική του γνώμη, η φύση των Ελλήνων ήταν ριζικά διαφορετική από τη φύση των άλλων ανατολικών λαών, οπότε και η αντίθεση ανάμεσα στους ελληνικούς πολιτικούς θεσμούς και την ανατολική δεσποτεία παρέμενε ασυμφιλίωτη. Μάλιστα παραδίδεται ότι η συμβουλή που έδωσε στον Αλέξανδρο ήταν η εξής: «Στους Έλληνες να φέρεσαι σαν αρχηγός, στους βαρβάρους όμως σαν αφέντης. Τους πρώτους να τους νοιάζεσαι σαν φίλους και συγγενείς σου, τους άλλους όπως δίνει κανείς τροφή σε ζώα ή φυτά» (απόσπ. 658, Rose). Μάλλον λοιπόν θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι ο Αριστοτέλης δεν είχε ιδιαίτερη επίδραση επάνω στον Αλέξανδρο, όταν, μετά από πρόσκληση του βασιλιά της Μακεδονίας Φίλιππου, ανέλαβε για 7 χρόνια την εκπαίδευση του 13χρονου τότε διαδόχου του μακεδονικού θρόνου.

Από τα 17 του χρόνια ο Αριστοτέλης εγκαθίσταται στην Αθήνα, και εντάσσεται στην Ακαδημία του Πλάτωνα, το έργο του οποίου θα πρέπει να υποθέσουμε ότι ήδη γνώριζε. Τον καιρό που έρχεται ο Αριστοτέλης στην Αθήνα, το 361 π.Χ., ο Πλάτων βρίσκεται στη Σικελία και υπεύθυνος της Ακαδημίας είναι ο Εύδοξος ο Κνίδιος, ο μεγαλύτερος μαθηματικός και αστρονόμος του 4ου αιώνα π.Χ. Για τον Εύδοξο ο Αριστοτέλης θα διατηρήσει πάντοτε την καλύτερη γνώμη, όπως φαίνεται από τον τρόπο που αναφέρεται σ' αυτόν στα έργα του. Με την επιστροφή του Πλάτωνα, η Ακαδημία θα γνωρίσει τις μέρες της μεγαλύτερης ακμής της, ακριβώς την περίοδο που ο νεαρός Αριστοτέλης μυείται βαθμιαία στα μυστικά της φιλοσοφίας.

Η θεωρητική αντίθεση του Αριστοτέλη στα νέα ήθη που έφερε η μακεδονική κατάκτηση δεν ήταν αρκετή για να αναιρέσει τη δυσπιστία των Αθηναίων στο πρόσωπό του. Στην Αθήνα ο Αριστοτέλης

παρέμεινε πάντοτε ένας ξένος, στενά συνδεδεμένος στα μάτια του κόσμου με την αυλή των Μακεδόνων, οπότε ήταν φυσικό να αποτελέσει στόχο της αντιμακεδονικής παράταξης. Ουδέποτε απέκτησε πολιτικά δικαιώματα, ακόμη κι όταν η φήμη του εδραιώθηκε τόσο ώστε να του ανατεθεί, σε συνεργασία με τον μαθητή του Καλλισθένη, η καταγραφή των νικητών των Πυθικών αγώνων στο μαντείο των Δελφών. Οι Αθηναίοι κατά καιρούς τον χρησιμοποίησαν ως μεσολαβητή για να επιτύχουν προνόμια από τον Φίλιππο – λέγεται μάλιστα ότι έστησαν και στήλη προς τιμή του για να τον αποζημιώσουν για τις υπηρεσίες του στην πόλη. Παρ' όλα αυτά φαίνεται ότι αρκετές φορές αναγκάστηκε να φύγει από την Αθήνα, ανάλογα με τις τροπές που πήρε η πολιτική αντιπαράθεση στην πόλη. Στην αρνητική φήμη του Αριστοτέλη ίσως να επέδρασαν, πέρα από τους πολιτικούς, και φιλοσοφικοί λόγοι, αφού πολλές φορές ενεπλάκη σε έντονες διαμάχες τόσο με τη σχολή του Ισοκράτη όσο και τους διαδόχους του Πλάτωνα, τους Μεγαρικούς φιλοσόφους και τους Κυνικούς.

Η κατάληψη της Ολύνθου από τους Μακεδόνες το 349 π.Χ. και η ανάληψη της εξουσίας στην Αθήνα από τον Δημοσθένη και το αντιμακεδονικό στρατόπεδο δημιούργησαν βαρύ κλίμα για τον Αριστοτέλη. Έτσι, μετά τον θάνατο του Πλάτωνα τον 347 π.Χ., ο Αριστοτέλης εγκαταλείπει την Αθήνα και ζει για τρία χρόνια στην Άσσο της Μικράς Ασίας, κοντά στον τύραννο και προστάτη των φιλοσόφων Ερμία, με τον οποίο τον συνέδεαν οικογενειακοί δεσμοί. Οι δεσμοί αυτοί θα ενισχυθούν όταν ο Αριστοτέλης θα παντρευτεί την ανιψιά (ή την κόρη) του Ερμία, την Πυθιάδα, με την οποία απέκτησε τα δύο παιδιά του. Από την Άσσο θα περάσει στη Μυτιλήνη. Εκεί θα μείνει για δύο χρόνια, θα συνδεθεί με τον Θεόφραστο από την Ερεσό, τον κυριότερο μαθητή του και συνεχιστή του στο Λύκειο, και, όπως λέγεται, θα αφοσιωθεί στη συλλογή εμπειρικού υλικού για τις ζωολογικές του έρευνες. Θα επιστρέψει στη γενέτειρά του το 343 π.Χ., συνοδευόμενος από τον Θεόφραστο, και έναν χρόνο αργότερα θα αποδεχθεί την πρόσκληση του βασιλιά των Μακεδόνων Φιλίππου να αναλάβει την εκπαίδευση του διαδόχου του μακεδονικού θρόνου Αλέξανδρου.

Για τη σχέση του Αριστοτέλη με τον Αλέξανδρο σώζονται πολλοί θρύλοι και ελάχιστα στοιχεία. Η εικόνα της συνάντησης του νεαρού στρατηλάτη και του σοφού φιλοσόφου είναι ένα θέμα που εξάπτει τη φαντασία. Δυστυχώς όμως, για την πραγματική σχέση που αναπτύχθηκε μεταξύ τους, μόνο υποθέσεις μπορούμε να κάνουμε. Ο Αλέξανδρος, όταν γνωρίστηκε με τον Αριστοτέλη, ήταν 13 ετών και, αν κρίνουμε από την μετέπειτα εξέλιξή του, αρκετά ώριμος για την ηλικία του. Ο Αριστοτέλης, από την άλλη πλευρά, δεν ήταν ακόμη ο διάσημος σοφός, και θα πρέπει να οφείλει την επιλογή του στη στενή του σχέση με τη μακεδονική βασιλική οικογένεια. Η εκπαίδευση που επιδίωξε να δώσει ο Αριστοτέλης στον Αλέξανδρο θα πρέπει να ήταν σύμφωνη με την κλασική ελληνική παράδοση, αφού λέγεται ότι ετοίμασε ένα αντίγραφο της *Ιλιάδας* για τον νεαρό διάδοχο, θεωρώντας, αντίθετα από τον Πλάτωνα, ότι η μεγάλη ποίηση μπορεί να διαμορφώσει σωστά το ήθος και τον χαρακτήρα. Εύλογη μπορεί ακόμη να θεωρηθεί η επίδραση του Αριστοτέλη στη διάπλαση του συστήματος των ηθικών αξιών του Αλέξανδρου. Στην πολιτική ωστόσο θεωρία, όπως είπαμε, οι απόψεις του Αριστοτέλη και του ώριμου πλέον Αλέξανδρου παρέμειναν διαμετρικά αντίθετες. Θα μπορούσε μάλιστα κανείς να ισχυριστεί ότι η αποτυχία του Αριστοτέλη ως δασκάλου ήταν μάλλον ευεργετική για τον μαθητή του. Ο Αλέξανδρος δεν υπήρξε μόνο μεγάλος κατακτητής αλλά και ένας καινοτόμος πολιτικός αναμορφωτής. Το μοντέλο διακυβέρνησης που οραματίστηκε για την αχανή του επικράτεια αποτέλεσε το πρότυπο για κάθε μελλοντική αυτοκρατορία· απλώς το μοντέλο αυτό δεν είχε καμία

σχέση με τα κλασικά αρχαιοελληνικά ιδεώδη. Αν ο Αλέξανδρος υιοθετούσε τις πολιτικές πεποιθήσεις του Αριστοτέλη, μάλλον δεν θα έφθανε ποτέ στον Ινδό ποταμό, αφού για μια ελληνική πόλη-κράτος η μόνιμη κατάκτηση μιας άλλης είναι αδιανόητη (μόνο οι Σπαρτιάτες παρέβησαν αυτόν τον κανόνα με τους Μεσσήνιους)· και σίγουρα δεν θα είχε ποτέ σκεφθεί την εγκαθίδρυση ενός ενιαίου πολυεθνικού κράτους, στο οποίο θα συνυπήρχαν Έλληνες και «βάρβαροι».

Ο Αριστοτέλης θα επιστρέψει στην Αθήνα το 335 π.Χ., και πάλι με τον Θεόφραστο, όταν, μετά την ολοκληρωτική καταστροφή της Θήβας από τον βασιλέα πλέον Αλέξανδρο, η πόλη βρισκόταν κάτω από τον ζυγό των Μακεδόνων. Ο φίλος του Αντίπατρος είχε διοριστεί κυβερνήτης της Ελλάδας – οι στενοί δεσμοί του με τον Αντίπατρο πιστοποιούνται από το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης θα ορίσει τον Αντίπατρο ως εκτελεστή της διαθήκης του. Είναι η εποχή που ο Αριστοτέλης αρχίζει τη διδασκαλία του στο Λύκειο, και γράφει τα σημαντικότερα έργα του. Για να είμαστε ακριβείς, δεν είναι απολύτως σίγουρο αν ο Αριστοτέλης, όσο ζούσε, ίδρυσε φιλοσοφική σχολή στο πρότυπο της πλατωνικής Ακαδημίας. Μόνο με τον Θεόφραστο, μετά το θάνατο του Αριστοτέλη, πιστοποιείται η λειτουργία του Λυκείου ως οργανωμένης σχολής.

Με τον θάνατο του Αλεξάνδρου το 323 π.Χ., κατά τις ταραχές που ξέσπασαν στην Αθήνα, η ζωή του Αριστοτέλη απειλήθηκε σοβαρά, οπότε αναγκάστηκε να καταφύγει στην Χαλκίδα. Λέγεται ότι διατυπώθηκε εναντίον του κατηγορία για ασέβεια, και ότι φεύγοντας είπε ότι δεν θα επιτρέψει στους Αθηναίους να κάνουν δυο φορές το ίδιο έγκλημα κατά της φιλοσοφίας (Αιλιανός, *Ποικίλη ιστορία* III 36) – εννοώντας φυσικά την καταδίκη και τον θάνατο του Σωκράτη. Στην απομόνωση της Χαλκίδας θα πεθάνει τον επόμενο χρόνο, σε ηλικία 62 χρόνων. Ο θάνατος του οφείλεται σε κάποια διαδεδομένη αρρώστια, και μάλλον δεν έχει τίποτε το ηρωικό. Πολύ αργότερα ωστόσο, στα χρόνια της ύστερης αρχαιότητας ή του Μεσαίωνα, θα αναπτυχθούν μύθοι για τις τελευταίες του ώρες και τις συμβουλές που έδωσε στους μαθητές τους πριν πεθάνει, κατά το πρότυπο του θανάτου του Σωκράτη στον *Φαίδωνα*.

Κεφάλαιο 2ο Ο χαρακτήρας της αριστοτελικής φιλοσοφίας

2.1. Από τα Στάγειρα στο Πανεπιστήμιο του Πλάτωνα

Ο Αριστοτέλης είναι ο πρώτος Έλληνας φιλόσοφος με πολυετείς συστηματικές σπουδές – και σ' αυτό ακόμη μας θυμίζει σύγχρονο φιλόσοφο. Από τα 17 του χρόνια εισάγεται στην πλατωνική Ακαδημία και παραμένει μέλος της για 20 ολόκληρα χρόνια. Θα πρέπει να φανταστούμε ότι πέρασε από όλα τα στάδια της εκπαιδευτικής διαδικασίας· ξεκίνησε από δόκιμο μέλος, στη συνέχεια εντάχθηκε στον στενό κύκλο των μαθητών του Πλάτωνα που διατηρούσαν προσωπική σχέση με τον δάσκαλο, και στα τελευταία χρόνια έγινε κι αυτός μέλος του διδακτικού προσωπικού της σχολής. Μάλιστα λέγεται ότι του είχε ανατεθεί ο ρόλος του «Αναγνώστη», του μέλους δηλαδή της σχολής, που αναλάμβανε να εισαγάγει τους υπολοίπους σε μια νέα θεωρία ή σε νέο σύγγραμμα. Η θέση του στον πλατωνικό κύκλο ήταν σίγουρα ηγετική, αφού, μετά τον θάνατο του Πλάτωνα, λέγεται ότι διεκδίκησε τη θέση του σχολάρχη της Ακαδημίας, χωρίς επιτυχία. Για την πρώτη εκλογή, του 347 π.Χ., όταν σχολάρχης έγινε ο Σπεύσιππος, ο ανιψιός του Πλάτωνα, είναι μάλλον απίθανο να είχε προβληθεί ως υποψήφιος ο νεαρός ακόμη Αριστοτέλης. Τη δεύτερη ωστόσο φορά, το 338 π.Χ., ίσως ο Αριστοτέλης να είχε κάποιες πιθανότητες να εκλεγεί αντί του Ξενοκράτη, αν μπορούσε να επιστρέψει στην Αθήνα από τη Μακεδονία όπου βρισκόταν λόγω της πολιτικής κατάστασης. Θα πρέπει ωστόσο να ομολογήσουμε ότι ελάχιστες πληροφορίες διαθέτουμε για τον τρόπο επιλογής των σχολαρχών της Ακαδημίας.

Μετά την επιστροφή του στην Αθήνα το 335 π.Χ., ο Αριστοτέλης αποφάσισε να αποστασιοποιηθεί από την Ακαδημία και να οργανώσει τον δικό του κύκλο μαθητών. Η σχολή του Αριστοτέλη ιδρύθηκε στο Γυμνάσιο του Λυκείου, στην ανατολική πλευρά της Αθήνας, και πήρε, όπως είπαμε, την οριστική της μορφή μετά το θάνατο του φιλοσόφου, από τον Θεόφραστο, τον βασικό συνεργάτη και μαθητή του. Τα μέλη της Σχολής ονομάστηκαν «Περιπατητικοί», γιατί, όπως λέγεται, η διδασκαλία γινόταν στο ύπαιθρο κατά τη διάρκεια περιπάτων.

Είναι κρίμα ότι, αν εξαιρέσει κανείς τον Αριστοτέλη, γνωρίζουμε λίγα πράγματα για τους άλλους σημαντικούς φιλοσόφους του πλατωνικού κύκλου. Και από τα λίγα όμως πράγματα που γνωρίζουμε προκύπτει ότι η πλατωνική σχολή δεν ήταν δογματική ούτε ιδιαίτερα πιστή στο γράμμα της διδασκαλίας του ιδρυτή της. Το πιο πιθανό είναι ότι και ο ίδιος ο Πλάτων θα πρέπει να ενθάρρυνε τις θεωρητικές διαφωνίες και την ανεξαρτησία της σκέψης των μαθητών του. Δημιουργήθηκε έτσι μια ζωντανή κοινότητα στοχαστών, που έδινε ερεθίσματα τόσο στον ίδιο τον Πλάτωνα για την ανάπτυξη της τελευταίας φάσης της φιλοσοφίας του όσο και στους μαθητές τους για να ανοίξουν τα δικά τους φτερά. Όλοι λοιπόν ξεκινούσαν από κάποιο κοινό υπόβαθρο, από μια βασική εκδοχή της πλατωνικής φιλοσοφίας, στη συνέχεια όμως ακολουθούσαν αποκλίνουσες διαδρομές. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Αριστοτέλης στα πρώτα του γραπτά, ορισμένα μάλιστα από τα οποία είχαν διαλογική μορφή, μιλάει για τους Πλατωνικούς χρησιμοποιώντας το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο. Από την αρχή ωστόσο κρατά μια κριτική απόσταση από τις θεωρίες του Πλάτωνα, και γρήγορα θα

προχωρήσει στην απόρριψη της θεωρίας των Ιδεών και στην προβολή της δικής του σύλληψης της πραγματικότητας.

Δεν είναι εύκολο να σταθμίσει κανείς τι οφείλει ο Αριστοτέλης στην πλατωνική του εκπαίδευση και τι είναι αποκλειστικά δική του κατάκτηση. Γύρω απ' αυτό άλλωστε το ζήτημα –τον «πλατωνισμό» του Αριστοτέλη– έχει αναπτυχθεί μια τεράστια γόνιμη γραμματεία. Το σίγουρο είναι ότι ο Πλάτων δεν ευνοούσε την πολυμάθεια, η οποία είναι βασικό χαρακτηριστικό της αριστοτελικής σκέψης. Στην πλατωνική Ακαδημία η έμφαση δινόταν μόνο στη φιλοσοφία, ενώ από τις επιστήμες διδάσκονταν μόνο τα μαθηματικά, στα οποία εντάσσονταν και η αστρονομία. Όταν λοιπόν μαθαίνουμε από τη βιογραφική παράδοση ότι ο Πλάτων είχε αποδώσει στον Αριστοτέλη το προσωνύμιο «ο αναγνώστης», μπορεί ο χαρακτηρισμός αυτός να οφειλόταν σε κάποια λειτουργία της Ακαδημίας, μπορεί όμως να είχε και ειρωνική χροιά. Για τον Πλάτωνα η εκτεταμένη και συστηματική συλλογή υλικού, πάνω στην οποία στηρίχτηκε η βιολογία του Αριστοτέλη, μάλλον θα φαινόταν χαμένος χρόνος. Και σίγουρα δεν θα καταλάβαινε τι δουλειά είχε ένας φιλόσοφος να καταγράφει και να ταξινομεί τα υπάρχοντα πολιτεύματα ή να συντάσσει καταλόγους με τους νικητές των Ολυμπιακών αγώνων ή των δραματικών διαγωνισμών της αθηναϊκής δημοκρατίας.

Ο Αριστοτέλης ξεκίνησε τη συγγραφική του καριέρα γράφοντας διαλόγους, οι οποίοι δυστυχώς δεν έχουν σωθεί. Το λογοτεχνικό αυτό είδος, που καθιέρωσε με την αξεπέραστη μαεστρία του ο ίδιος ο Πλάτων, θα πρέπει να λειτουργούσε ως πρότυπο γραφής για τους φιλοσοφικούς κύκλους της εποχής. Η θεματολογία των αριστοτελικών διαλόγων, απ' όσο γνωρίζουμε, μαρτυρεί κι αυτή πλατωνικές καταβολές: ηθική, ρητορική, κοσμολογία, θεωρία της ποίησης. Το ύφος του θα πρέπει να ήταν προσεγμένο, με αναφορές και παραθέματα από την ποιητική παράδοση, ιδίως από τον Ευριπίδη. Ο Κικέρων, που είχε άμεση πρόσβαση στα κείμενα αυτά, εξυμνεί το λογοτεχνικό ύφος του Αριστοτέλη, γεγονός που φαίνεται παράδοξο σε όσους γνωρίζουν μόνο τα διδακτικά του συγγράμματα.

Οι θέσεις ωστόσο που εξέφραζε ο Αριστοτέλης στην πρώιμη αυτή συγγραφική του δραστηριότητα σίγουρα δεν ήταν ακραιφνώς πλατωνικές. Πολύ νωρίς προχώρησε σε έντονη κριτική στη θεωρία των Ιδεών, ενώ προσπάθησε να θεμελιώσει δική του θεωρία για τη διαλεκτική, τη δομή και τη λειτουργία του σύμπαντος, την εξέλιξη του πολιτισμού και τη γέννηση της φιλοσοφίας. Έδωσε ιδιαίτερη έμφαση στις λογικές διακρίσεις, στις συστηματικές ταξινομήσεις και στις συλλογές ποικίλων δεδομένων. Προφανώς δεν έχει ακόμη διαμορφώσει τη συνολική του κοσμοθεώρηση, βρίσκεται όμως σε μια ιδιαίτερα δημιουργική φάση, όπου οι ψηφίδες των θεωριών του σταδιακά συγκεντρώνονται.

Αν επιχειρούσε κανείς να συνοψίσει εκείνα τα στοιχεία της πλατωνικής φιλοσοφίας, που ο Αριστοτέλης δεν απέρριψε ποτέ και που αποτελούν επομένως σταθερές αφετηρίες του, θα κατέληγε στα εξής:

1. Η έμφαση του Πλάτωνα στη διαλεκτική φύση της φιλοσοφικής σκέψης διατηρείται με έναν ιδιάζοντα τρόπο και στον Αριστοτέλη. Από ένα σημείο και μετά ο Αριστοτέλης δεν γράφει διαλόγους, στις πραγματείες του όμως παραμένει ζωντανό το διαλογικό στοιχείο. Ο Αριστοτέλης διαλέγεται με τους παλαιότερους στοχαστές, διαλέγεται με τους φιλοσοφικούς του αντιπάλους στην Ακαδημία, διαλέγεται κυρίως με τον εαυτό του. Η ειδικότητά του είναι η ανάδειξη κρίσιμων προβλημάτων σε κάθε τομέα της γνώσης, η συζήτηση εναλλακτικών λύσεων και η προβολή των καθοριστικών «απορίων», των φιλοσοφικών

δηλαδή διλημμάτων από τα οποία κανείς δεν μπορεί εύκολα να διαφύγει. Η επιστήμη της Λογικής, η καθοριστική αυτή συμβολή του Αριστοτέλη στη μεταγενέστερη φιλοσοφία, εδράζεται επίσης στην πλατωνική διαλεκτική.

2. Η θεώρηση των «όντων», δηλαδή των πραγμάτων που έχουν αυθεντική και ουσιαστική ύπαρξη –ο κλάδος που σήμερα αποκαλούμε «οντολογία» ή «μεταφυσική»– βρίσκεται στο επίκεντρο τόσο της πλατωνικής όσο και της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Ο Αριστοτέλης θα ακολουθήσει τον Πλάτωνα στην αναζήτηση μιας πρωταρχικής γνώσης (η «πρώτη φιλοσοφία»), επάνω στην οποία θεμελιώνονται όλες οι επιστήμες και οι πρακτικές και από την οποία αντλείται το βασικό φιλοσοφικό οπλοστάσιο. Απλώς ο Αριστοτέλης δεν πιστεύει ότι η πρώτη φιλοσοφία εξαντλεί το σύνολο της άξιας λόγου ανθρώπινης γνώσης, όπως διατείνεται ο Πλάτων για τη δική του θεωρία των Ιδεών.

3. Ο Αριστοτέλης ασπάζεται την πλατωνική πεποίθηση ότι έγκυρη γνώση (η «επιστήμη») μπορεί να υπάρξει μόνο για το καθολικό. Αν και στη δική του φιλοσοφία τα ατομικά αισθητά όντα είναι τα μόνα υπαρκτά, –δεν υπάρχουν δηλαδή οι αυτόνομες πλατωνικές Ιδέες–, εξακολουθεί να πιστεύει ότι η ακριβής γνώση αυτών των ατομικών οντοτήτων δεν έχει φιλοσοφικό ενδιαφέρον. Η επιστήμη δεν προσπαθεί να συλλάβει τον επιμέρους άνθρωπο, τον Σωκράτη ή τον Αλκιβιάδη, αλλά τον άνθρωπο στη γενικότητά του. Θα πρέπει λοιπόν να εντοπίσουμε το καθολικό ή το ουσιαστικό στοιχείο που έχουν όλοι οι επιμέρους άνθρωποι: το «είδος» τους, στη γλώσσα του Αριστοτέλη, που στο σημείο αυτό υιοθετεί έναν πλατωνικό όρο («είδος» και «ιδέα» είναι συνώνυμες έννοιες στον Πλάτωνα).

2.2. Ο Αριστοτέλης και η προγενέστερη φιλοσοφία

Είναι γεγονός ότι ο Αριστοτέλης εγκαινιάζει μια καινοφανή μέθοδο προσέγγισης των παλαιότερων γραπτών κειμένων. Κατά τον Düring ([1991], 51), ενώ «οι περισσότεροι από τους νεαρούς σπουδαστές της Ακαδημίας 'άκουγαν' βιβλία», ο Αριστοτέλης «διάβαζε βιβλία με τον τρόπο που τα διαβάζουμε και εμείς». Στα *Τοπικά* συστήνει στον επίδοξο διαλεκτικό την εκμετάλλευση των γραπτών κειμένων του παρελθόντος για τη συναγωγή πινάκων, που θα αποτελέσουν μια εύχρηστη παρακαταθήκη έγκυρων απόψεων:

Πρέπει να κάνουμε και επιλογή [*προτάσεων*] *από τα γραπτά κείμενα, και να συνθέτουμε πίνακες για κάθε γένος όντων, τοποθετώντας εξαρχής το κάθε γένος ξεχωριστά, για παράδειγμα, «το αγαθό» ή «το έμβιο ον» – και μάλιστα «το αγαθό» ως προς όλες του τις πλευρές, ξεκινώντας από την ουσία. Πρέπει επίσης να σημειώνουμε κάθε φορά και τις γνώμες των επωνύμων, όπως λ.χ. ότι ο Εμπεδοκλής υποστήριξε ότι τα στοιχεία των σωμάτων είναι τέσσερα· γιατί αυτό που έχει υποστηρίξει κάποιος διάσημος μπορεί πιο εύκολα να γίνει αποδεκτό* (*Τοπικά* 105b12-18).

Η προσφυγή σε γενικά αποδεκτές πεποιθήσεις, σε αντιλήψεις που άντεξαν στο πέρασμα του χρόνου, δεν ενισχύει μόνο την πειθώ των λόγων μας, αλλά είναι και μια ένδειξη για την αλήθεια τους. Μιλώντας για τη θεϊκή φύση του ουρανού και την αιωνιότητά του, ο Αριστοτέλης θεωρεί αποφασιστική ένδειξη για την αλήθεια των θέσεών του το γεγονός ότι τις ίδιες απόψεις είχαν όλοι όσοι ασχολήθηκαν με τα ουράνια, «και βάρβαροι και Έλληνες… στην ολότητα του παρελθόντος χρόνου, όπως φαίνεται από τις παραδόσεις που πέρασαν από τη μια γενιά στην επόμενη» (*Περί ουρανού* 270b5-15). Και αιτιολογεί τη σύμπτωση των απόψεων με την πεποίθηση ότι οι ίδιες αλήθειες επανεμφανίζονται στην ανθρώπινη ιστορία, «φθάνουν και ξαναφθάνουν ως εμάς, όχι μια και δύο φορές αλλά απειράριθμες» (*Περί ουρανού* 270b19, η ίδια σκέψη διατυπώνεται επίσης στα *Μετεωρολογικά* 339b27, στα *Μετά τα φυσικά* Λ 1074b10, και στα *Πολιτικά* 1329b25).

Κατά τον Jaeger ([1948], 130), αυτή η πεποίθηση θα πρέπει να οδήγησε τον Αριστοτέλη στη σύνταξη μιας συλλογής ελληνικών παροιμιών, «με τη σκέψη ότι αυτές οι λακωνικές και εντυπωσιακές εμπειρικές συμβουλές είναι απομεινάρια μιας προ-λόγιας φιλοσοφίας» (βλ. και απόσπ. 13, Rose). Γνωρίζουμε επίσης ότι ο Αριστοτέλης είχε γράψει ξεχωριστές πραγματείες για τους Πυθαγόρειους, για τον Δημόκριτο, ίσως για τον Αλκμαίωνα και άλλους προσωκρατικούς φιλοσόφους, οι οποίες δυστυχώς χάθηκαν. Και έχουμε στα χέρια μας, από τα διασωθέντα έργα του, τους πολύτιμους προλόγους του, όπου αναφέρεται εκτενώς στις αντιλήψεις των παλαιότερων φιλοσόφων για το κάθε ζήτημα που ο ίδιος προτίθεται να αναπτύξει.

Η ανθρώπινη σκέψη λοιπόν θα μπορούσε να ιδωθεί υπό εξελικτικό πρίσμα, ως συνεχής επαναφορά των ίδιων βασικών ερωτημάτων και βαθμιαία βελτίωση των απαντήσεών μας, ως διαδικασία συσσώρευσης γνώσεων και λύσεων. Υπάρχουν αριστοτελικά χωρία που όντως μαρτυρούν μια τέτοια προσέγγιση.

Όλοι έχουν πει κάτι για τη φύση· και ενώ ο καθένας ξεχωριστά δεν προσφέρει τίποτε ή προσφέρει ελάχιστα σ' αυτήν την έρευνα, όλοι μαζί σε συνδυασμό δημιουργούν μια σημαντική παρακαταθήκη (*Μετά τα φυσικά* α 993b2-4).
Το δίκαιο λοιπόν είναι να παίρνουμε υπόψη μας όχι μόνο τις γνώμες που κι εμείς μοιραζόμαστε, αλλά ακόμη και τις πιο επιπόλαιες, γιατί κι αυτές έχουν συμβάλει σε κάτι, αφού τουλάχιστον έχουν προετοιμάσει τη δική μας ερευνητική διάθεση (*Μετά τα φυσικά* α 993b13-15).

Όπως επισημαίνει ο Barnes ([2006], 33-34), «η στήριξη στην παράδοση ή η χρησιμοποίηση των παλαιότερων ανακαλύψεων αποτελεί φρόνιμη και αναντικατάστατη διαδικασία και πρακτική για κάθε επιστήμονα ερευνητή. Όμως στον Αριστοτέλη το ζήτημα διαθέτει μεγαλύτερο βάθος. Είχε υψηλή επίγνωση της θέσης που κατείχε στο τέρμα μιας σειράς διανοητών, ενώ είχε πλήρη γνώση της ιστορίας του πνεύματος και επίγνωση της δικής του θέσης μέσα σ' αυτήν. Και η συμβουλή του να δίνουμε προσοχή στα «ένδοξα» [στις καθιερωμένες απόψεις] αποτελεί κάτι περισσότερο από μια συνετή απλώς προτροπή: στο κάτω κάτω όλοι οι άνθρωποι εκ φύσεως επιθυμούν να ανακαλύψουν την αλήθεια· η φύση δεν θα είχε προικίσει τον άνθρωπο με μια τέτοια επιθυμία αν η ικανοποίησή της ήταν αδύνατη, και επομένως, αν οι άνθρωποι γενικώς πιστεύουν κάτι, το γεγονός αυτό υποδηλώνει ότι είναι πιθανότερο η πεποίθηση αυτή να είναι αληθής παρά εσφαλμένη». Όπου υπάρχει λοιπόν προϋπάρχουσα γνώση πρέπει κατά κάποιον τρόπο να αξιοποιηθεί. Σε περιπτώσεις βέβαια εντελώς νέων ερευνητικών κλάδων, η έρευνα πρέπει να αρχίσει εξαρχής, και αυτό, κατά τον Αριστοτέλη, είναι το δυσκολότερο. Μιλώντας στους *Σοφιστικούς ελέγχους* για τη ρητορική και τη «συλλογιστική», αποδίδει την απαρχή της πρώτης σε προγενέστερους θεωρητικούς, ενώ δεν διστάζει να υπερηφανευτεί για τη δική του συμβολή στην εξαρχής θεμελίωση της δεύτερης (183b17 κ.ε.).

Οι πολλαπλές αναφορές του Αριστοτέλη στους προγενέστερους φιλοσόφους και η διεξοδική ανάλυση των θέσεών τους μας επιτρέπουν να λέμε ότι από τον Αριστοτέλη ξεκινά η ιστορική σύλληψη της φιλοσοφίας – συχνά λέγεται ότι ο Αριστοτέλης είναι ο πρώτος ιστορικός της φιλοσοφίας.

Η πρωτιά του Αριστοτέλη θεμελιώνεται στη διαφορετική στάση του Πλάτωνα. Η αλήθεια είναι ότι ο Πλάτων δεν έλκεται ιδιαίτερα από την ιστορία. Δεν διστάζει να καταφύγει σε ακραίους αναχρονισμούς, ενώ, όταν αναφέρεται στο παρελθόν, προσπερνά το κοντινό και ανασυνθέτει ένα απώτατο, εμφανώς μυθικό παρελθόν, ακολουθώντας την τάση των τραγικών ποιητών και των ρητόρων, που δεν διαχωρίζουν την ιστορία από τη μυθολογία. Αν εξαιρέσει κανείς τον Παρμενίδη, ελάχιστες είναι οι άμεσες αναφορές του Πλάτωνα στους Προσωκρατικούς. Για να δώσω ένα παράδειγμα, ο Πλάτων αναφέρει επωνύμως τον Εμπεδοκλή μόνο 2 φορές, ενώ ο Αριστοτέλης 132. Η αγωνία του Πλάτωνα είναι να οριοθετήσει τον ρόλο του φιλοσόφου απέναντι στους ανταγωνιστές του, απέναντι στον ποιητή, αλλά και στον πολιτικό, στον ρήτορα ή σε αυτόν που ο ίδιος βαφτίζει «σοφιστή». Στην ουσία ο Πλάτων ιδρύει τη φιλοσοφία. Το ενδιαφέρον του επικεντρώνεται στην εξασφάλιση μιας προνομιακής γνωστικής περιοχής για τον νεοσύστατο κλάδο, όχι στη σκιαγράφηση της ιστορίας του.

Από εντελώς διαφορετικό σημείο ξεκινά ο Αριστοτέλης. Ως μέλος του πλατωνικού κύκλου, δεν έχει καμία αμφιβολία ή αγωνία για την ύπαρξη της φιλοσοφίας. Έχει από τα πρώτα χρόνια της μαθητείας του

αποδεχτεί την ένταξή του σε μια σχολή, η οποία αποδέχεται την αυθεντία του Πλάτωνα και αναγνωρίζει ως ήρωές της τον Πυθαγόρα, τον Παρμενίδη και τον Σωκράτη. Το πρόβλημα την εποχή του Αριστοτέλη είναι ότι, πέρα από τους Πλατωνικούς, και άλλοι μιλούν πλέον εν ονόματι της φιλοσοφίας: ο Ισοκράτης είναι σίγουρα ένας απ' αυτούς, αλλά και ο Ξενοφών, ο Λυσίας, ο Αλκιδάμας, ο Αισχίνης. Νόημα λοιπόν πλέον έχει να διευκρινιστεί η ειδικά πλατωνική προσέγγιση της φιλοσοφίας και η διαφοροποίηση της από άλλες σύγχρονες φιλοσοφικές προσεγγίσεις. Ο Αριστοτέλης θα εμπλακεί σε μια διαμάχη με τους οπαδούς του Ισοκράτη, γράφοντας γύρω στο 360 π.Χ. ένα διάλογο, τον *Γρύλο*, αφιερωμένο στη σωστή αντίληψη της ρητορικής. Θα του απαντήσει ο Κηφισόδωρος, ένας μαθητής του Ισοκράτη, για να ακολουθήσει και νέο κεφάλαιο στη διαμάχη με τον *Προτρεπτικό* του Αριστοτέλη και το *Περί Αντιδόσεως* του Ισοκράτη. Στο *Περί Αντιδόσεως* ο Ισοκράτης υποστηρίζει ότι η άξια λόγου φιλοσοφία δεν ταυτίζεται με τις «τερατολογίες των παλαιών σοφιστών», δηλαδή των Προσωκρατικών, ούτε με τους «τους εριστικούς λόγους όσων καταγίνονται με την αστρονομία και τη γεωμετρία και τους άλλους κλάδους των μαθηματικών» (*Περί Αντιδόσεως* 261), δηλαδή των Πλατωνικών. Αντιθέτως, η πραγματική φιλοσοφία έχει πολύ πιο προσιτή και ταπεινή αποστολή: δεν διαφέρει ιδιαίτερα από την καθιερωμένη παιδεία, την αποτελεσματική χρήση του λόγου και την καλή διαχείριση των ιδιωτικών και δημοσίων υποθέσεων (*Περί Αντιδόσεως* 271, 275, 285).

Ο *Προτρεπτικός* του Αριστοτέλη, όπως μαρτυρεί και ο τίτλος του, είναι ένας δημόσιος λόγος, γραμμένος από ένα μέλος του πλατωνικού κύκλου με στόχο την υπεράσπιση της ακαδημαϊκής αντίληψης της φιλοσοφίας. Στον λόγο αυτό ο Αριστοτέλης θα προβάλλει την κυρίαρχη θέση της φιλοσοφίας ως της κατεξοχήν ελεύθερης γνώσης, την αποδέσμευσή της από κάθε πρακτική χρησιμότητα, τη συγγένειά της με τις μαθηματικές επιστήμες. Τα ίδια ακριβώς γνωρίσματα θα αποδώσει στη φιλοσοφία και στο 1ο βιβλίο (το Α) των *Μετά τα φυσικά*. Στο κείμενο μάλιστα αυτό θα επιχειρήσει μια εξιστόρηση της γέννησης και της εξέλιξης της φιλοσοφίας, αρχίζοντας από τον Θαλή και φθάνοντας ως τον Πλάτωνα και τους μαθητές του, σεβόμενος τη χρονική ακολουθία. Από το κείμενο αυτό έχει στην ουσία προκύψει η εικόνα του Αριστοτέλη ως ιστορικού της φιλοσοφίας. Ο Αριστοτέλης θα υπερασπιστεί μια φιλοσοφία καθαρά θεωρητική, μια φιλοσοφία προσανατολισμένη στη μελέτη των άυλων μορφών. Στην ιστορική της έκφανση η φιλοσοφία αυτή παίρνει μορφή με τον Πλάτωνα και τους μαθητές του, μέσα στους οποίους συγκαταλέγει και τον εαυτό του. Ο Αριστοτέλης λοιπόν αναλαμβάνει να δείξει πώς αναδύθηκε βαθμιαία η φιλοσοφία της εποχής του ξεκινώντας από τα πρώτα βήματα της θεωρητικής αναζήτησης στην Ιωνία του 6ου αιώνα π.Χ.

Ο Αριστοτέλης ορίζει τη φιλοσοφία ως τη «θεωρητική γνώση των πρώτων αρχών και των πρώτων αιτιών» (*Μετά τα φυσικά* 982b9). Αν η φιλοσοφία είναι η θεωρητική γνώση των πρώτων αρχών και αιτιών, τότε το επόμενο ερώτημα, που φυσιολογικά προκύπτει, είναι ποιες είναι αυτές οι πρώτες αρχές και αιτίες. Το ερώτημα αυτό θα οδηγήσει τον Αριστοτέλη στην εξιστόρηση της προγενέστερης φιλοσοφίας. Η δικαιολόγηση που δίνει ο Αριστοτέλης είναι η εξής:

Τώρα όμως είναι η ώρα να στραφούμε και σε εκείνους που επιχείρησαν, πριν από εμάς, να προσεγγίσουν τα όντα και να φιλοσοφήσουν για την αλήθεια των πραγμάτων. Γιατί είναι φανερό ότι και εκείνοι κάνουν λόγο για κάποιες αρχές και αιτίες. Η αναδρομή στο έργο τους θα είναι λοιπόν χρήσιμη για την πορεία της δικής μας

έρευνας. Γιατί είτε θα ανακαλύψουμε κάποιο άλλο είδος αιτίας είτε θα βεβαιωθούμε ότι οι αιτίες που εμείς αναφέρουμε είναι οι σωστές (*Μετά τα φυσικά* 983b1-6).

Η αναδρομή στο παρελθόν δείχνει να είναι μια διαδικασία που επιζητεί να επικυρώσει μια αριστοτελική θέση. Το ότι η έκθεση αυτή παίρνει τελικά τη μορφή ιστορικής αφήγησης, δεν πρέπει να θεωρηθεί αυτονόητη επιλογή. Κανείς πριν τον Αριστοτέλη δεν είχε επιχειρήσει κάτι παρόμοιο. Κανείς δεν είχε προσπαθήσει να προσδιορίσει πότε ακριβώς γεννήθηκε η φιλοσοφία, ποια προβλήματα αντιμετώπισε, από ποιους δρόμους πέρασε, πώς έφτασε ως το παρόν. Έχουμε επομένως το πρώτο δείγμα γραφής της ιστορίας της φιλοσοφίας. Ο Αριστοτέλης θα ξεκινήσει από τον Θαλή και θα καταλήξει στον Πλάτωνα και τους μαθητές του. Το συμπέρασμα στο τέλος της ιστορικής διαδρομής επιβεβαιώνει, όπως άλλωστε αναμέναμε, την αριστοτελική προσέγγιση.

Το συμπέρασμα που βγαίνει απ' αυτή την επισκόπηση είναι ότι κανείς απ' όσους μίλησαν για αρχές και αιτίες δεν ξέφυγε από το πλαίσιο που εμείς καθορίσαμε στα Φυσικά. Όλοι φαίνονται σαν να αγγίζουν κάπως τις δικές μας αρχές, με τρόπο όμως συγκεχυμένο (*Μετά τα φυσικά* 988a20-23).
Η μαρτυρία λοιπόν των προηγούμενων φιλοσόφων φαίνεται ότι ενισχύει την πεποίθησή μας ότι σωστά έχουμε καθορίσει τα αίτια, το πλήθος και τα είδη τους – καθώς όλοι αυτοί δεν μπόρεσαν να διακρίνουν κάποια άλλη αιτία. Επιπλέον, έγινε φανερό ότι πρέπει να αναζητήσουμε όλες τις αρχές με τον τρόπο τον δικό μας ή με κάποιον παρόμοιο τρόπο (*Μετά τα φυσικά* 988b16-20).

Η ιστορία της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη είναι συνοπτική - είναι ζήτημα αν καλύπτει πάνω από 10 σελίδες ενός σημερινού βιβλίου. Το σύντομο αυτό κείμενο αποτελεί ωστόσο έναν σημαντικό σταθμό στην ιστορία των ιδεών: είναι η πρώτη φορά που κάποιος επιχειρεί να καταγράψει συστηματικά τις διανοητικές εξελίξεις του παρελθόντος. Δεν θα βρούμε στο κείμενο του Αριστοτέλη καμία προσπάθεια ακριβούς χρονολόγησης των παλαιότερων εξελίξεων. Το παρελθόν θα χωριστεί ουσιαστικά σε δύο περιόδους. Η γέννηση της φιλοσοφίας συντελείται με τον Θαλή, σε μια χρονική στιγμή που δεν προσδιορίζεται, αλλά από την οποία ο Αριστοτέλης μεταβαίνει άνετα στο δικό του παρόν, απαριθμώντας έναν σχετικά περιορισμένο κατάλογο επιγόνων. Η «προϊστορία» τώρα της φιλοσοφίας περιλαμβάνει τον Όμηρο, τον Ησίοδο, και «τους παμπάλαιους θεολόγους» (983b28-29), δηλαδή τους ποιητές που διαμόρφωσαν την ελληνική μυθολογία.

Ο Θαλής λοιπόν αποτελεί ένα σημαντικό ορόσημο: είναι ο ιδρυτής, λέει ο Αριστοτέλης, αυτής της φιλοσοφίας. Σηματοδοτεί το πέρασμα από τον μύθο στον λόγο. Γιατί όμως ο Θαλής; Για τους συγχρόνους του Αριστοτέλη, ακόμη και για τον Πλάτωνα, ο Θαλής δεν είναι παρά ένας από τους Επτά Σοφούς, μια μορφή ανάμεσα στον μύθο και την πραγματικότητα. Η τοποθέτηση του Θαλή στην αφετηρία της φιλοσοφίας αποτελεί λοιπόν μια θεωρητική κατασκευή του Αριστοτέλη – μια καινοτομική απόφαση, που υιοθετείται ακόμη και σήμερα από όλες τις ιστορίες της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Στο εσωτερικό τώρα της φιλοσοφίας η έκθεση του Αριστοτέλη ακολουθεί σε γενικές γραμμές τη χρονολογική εξέλιξη. Αν στηριχτούμε στα στοιχεία που παραθέτει, μπορούμε να στοιχειοθετήσουμε την ακόλουθη διαδοχή

φιλοσόφων: Θαλής, άλλοι υλικοί μονιστές, Παρμενίδης, Εμπεδοκλής, Αναξαγόρας, Δημόκριτος, Πυθαγόρειοι, Σωκράτης, Πλάτων.

Γιατί όμως ο Αριστοτέλης επιχειρεί να οργανώσει το υλικό του χρονολογικά; Αν είχε σκοπό να ερευνήσει ένα ειδικό πρόβλημα, δεν θα είχε λόγο να επιμείνει στη χάραξη της ακριβούς ιστορίας του προβλήματος. Εδώ όμως το θέμα του είναι η ίδια η φιλοσοφία. Σε έναν λόγο υπέρ της φιλοσοφίας, καταλυτικό επιχείρημα είναι η κατάδειξη της αναγκαιότητάς της. Ο Αριστοτέλης ξεκινά από το αξίωμα ότι η βαθύτερη φύση του ανθρώπου είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την αναζήτηση της γνώσης - η πρώτη φράση των *Μετά τα φυσικά* είναι ακριβώς ότι «όλοι οι άνθρωποι επιζητούν εκ φύσεως τη γνώση» (980a20). Και η φιλοσοφία, ως θεωρητική γνώση των πρώτων αρχών και αιτιών, «η πιο θεϊκή» επιστήμη» και «η πιο άξια» (983a5), είναι το τελευταίο στάδιο αυτής της γνωστικής αναζήτησης. Το εξελικτικό πρίσμα γίνεται κυρίαρχο. Ο Αριστοτέλης δείχνει πώς εξελίχθηκε η ίδια η φιλοσοφία, από τότε που «ψέλλιζε για τα πάντα, αφού ήταν ακόμη νέα και στα πρώτα της βήματα» (993a15-16) μέχρι τη δική του εποχή. Η φιλοσοφία αποκτά πλέον ιστορία. Η ιστορία της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη είναι ένα χρονικό διαδοχικών ανακαλύψεων προς τη βαθμιαία ανάδυση της αλήθειας, η χάραξη μιας διαδρομής, της οποίας γνωρίζει πολύ καλύτερα την κατάληξη παρά την αφετηρία. Γνωρίζοντας πού βρίσκεται, θα επιχειρήσει να πάει προς τα πίσω, αποδίδοντας και τίτλους τιμής σε εκείνους τους προγενέστερους στοχαστές που πρώτοι άνοιξαν δρόμους.

Η ιστορία του Αριστοτέλη έχει κατά καιρούς κατακριθεί. Οι κριτικοί του επισημαίνουν ότι δεν είναι πάντοτε και αντικειμενικός στις κρίσεις του, ότι υιοθετεί αναχρονισμούς, ότι εκείνο που τον ενδιαφέρει είναι να δείξει τη δική του ανωτερότητα ως φυσική κατάληξη των όσων είχαν προηγηθεί. Οι κριτικές αυτές δεν είναι άστοχες. Θα πρέπει ωστόσο να παραδεχτούμε η ιστορία του Αριστοτέλη είχε τόση δύναμη, ώστε ακόμη δεν έχει αντικατασταθεί το ερμηνευτικό του υπόδειγμα με κάποιο καλύτερο. Αρκεί να συγκρίνει κανείς οποιαδήποτε σύγχρονη ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας με την αριστοτελική ανασύνθεση για να δει την καταλυτική της επίδραση. Ακόμη και σήμερα τοποθετούμε τις απαρχές της φιλοσοφίας, το πέρασμα από τον μύθο στον λόγο, στην Ιωνία του 6ου αιώνα. Ακόμη και σήμερα θεωρούμε καθοριστική την κριτική του Παρμενίδη στη φυσική μεταβολή και βλέπουμε τα συστήματα των ύστερων Προσωκρατικών ως προσπάθειες υπέρβασης της παρμενίδειας πρόκλησης. Ακόμη και σήμερα θεωρούμε καθοριστική τη σωκρατική στροφή στον άνθρωπο, η οποία οδηγεί τον Πλάτωνα στην εισαγωγή των Ιδεών ως νοητών και απόλυτων αξιών. Και το πιο σημαντικό: δεν έχουμε συνειδητοποιήσει ότι, μετά τον Αριστοτέλη, είναι αδύνατον πλέον κανείς να σπουδάσει φιλοσοφία χωρίς τη γνώση της ιστορίας της.

2.3. Τα γραπτά του Αριστοτέλη

Όσο ζούσε ο Αριστοτέλης δημοσίευσε έναν περιορισμένο αριθμό έργων, κάποια από τα οποία ήταν διάλογοι που απευθύνονταν στο ευρύ κοινό και κάποια άλλα πραγματείες, συχνά με επίκεντρο την πλατωνική θεωρία των Ιδεών. Από τα έργα αυτά κανένα δεν σώθηκε ολόκληρο (αν και σώθηκαν τρία ποιήματά του, αφιερωμένα σε φίλους με διάφορες αφορμές). Έφτασαν όμως στα χέρια μας τα αδημοσίευτα διδακτικά του συγγράμματα, ή μάλλον οι προσωπικές του σημειώσεις επάνω στις οποίες στήριζε τη διδασκαλία στους μαθητές του.

Οι αρχαίες πηγές μάς μεταφέρουν μια μυθιστορηματική εκδοχή της διάσωσής τους. Τα χειρόγραφα του Αριστοτέλη (μαζί με την πλούσια προσωπική του βιβλιοθήκη) κληροδοτήθηκαν μετά το θάνατό του στους διαδόχους του στο Λύκειο, μεταφέρθηκαν στη συνέχεια στη Σκήψη της Μικράς Ασίας όπου έμειναν θαμμένα σε κάποια σπηλιά και ξεχασμένα για περισσότερο από 200 χρόνια. Είναι πιθανόν ότι τα βιβλία του Αριστοτέλη κατέληξαν στη βιβλιοθήκη της Αλεξάνδρειας, όπως άλλωστε και του Θεόφραστου, όχι όμως και τα προσωπικά του χειρόγραφα. Χρωστούμε τη διάσωση των χειρογράφων στο συλλεκτικό πάθος ενός πλούσιου βιβλιόφιλου Αθηναίου, του Απελλικώντα. Ο Απελλικών έμαθε για την ύπαρξη του πολύτιμου αυτού υλικού, το αναζήτησε στη Σκήψη και τελικά το αγόρασε και το έφερε στην Αθήνα. Όλα αυτά γίνονται στις αρχές του 1ου αιώνα π.Χ. Μετά τον πρώτο μιθριδατικό πόλεμο, κατά τη διάρκεια του οποίου οι Αθηναίοι εξεγέρθηκαν εναντίον των Ρωμαίων, ο Σύλλας θα καταλάβει την Αθήνα το 86 π.Χ., και τα χειρόγραφα του Αριστοτέλη θα μεταφερθούν ως πολύτιμη λεία στη Ρώμη. 50 περίπου χρόνια αργότερα εκδόθηκαν από ένα προικισμένο φιλόλογο και γνώστη της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη, τον Ανδρόνικο τον Ρόδιο. Με την έκδοση του Ανδρόνικου τα αριστοτελικά συγγράμματα πήραν την οριστική τους μορφή, αυτήν που έχουμε και εμείς σήμερα μπροστά μας όταν διαβάζουμε τον Αριστοτέλη.

Οι λεπτομέρειες αυτής της ιστορίας δεν έχουν ιδιαίτερη σημασία – δεν αποκλείεται να είναι σε έναν βαθμό φανταστικές. Είναι πάντως γεγονός ότι η μεγάλη διάδοση της σκέψης του Αριστοτέλη αρχίζει μόνο όταν εκδίδονται τα διδακτικά του συγγράμματα, τρεις αιώνες μετά τον θάνατό του. Αν τα χειρόγραφα είχαν χαθεί, η ιστορία της μεταγενέστερης φιλοσοφίας θα ήταν διαφορετική, αφού το έργο του Αριστοτέλη αποτέλεσε τη βάση της φιλοσοφίας των Βυζαντινών, των Αράβων και των Σχολαστικών της Δύσης. Τα έργα του Αριστοτέλη συζητούνται και σχολιάζονται συστηματικά σε όλη την ύστερη ελληνική αρχαιότητα. Η αριστοτελική παράδοση συνεχίζεται αμείωτη σε όλη τη βυζαντινή περίοδο, αλλά και μετά την Άλωση στον ελληνικό χώρο μέχρι τον $19^{ο}$ αιώνα. Η μεγάλη ωστόσο φήμη του Αριστοτέλη οφείλεται στην κυριαρχική του θέση στη φιλοσοφία των Αράβων και του Δυτικού Μεσαίωνα. Τα βασικά έργα του Αριστοτέλη μεταφράζονται στα αραβικά ήδη από τον $9^{ο}$ αιώνα μ.Χ. και γίνονται θεμέλιος λίθος της σκέψης των σπουδαίων Αράβων φιλοσόφων Αλ Φαράμπι, Αβικέννα και Αβερρόη. Μέσω των Αράβων θα γίνουν γνωστά στην Λατινική Δύση κατά τον $12^{ο}$ αιώνα μ.Χ., οπότε και θα επιχειρηθεί η σύνθεση χριστιανικής θεολογίας και αριστοτελικής φιλοσοφίας στο σχολαστικό σύστημα. Με τον Θωμά τον Ακινάτη ($13^{ος}$ αιώνας) η αίγλη του Αριστοτέλη θα φτάσει στο απόγειό της, και το αριστοτελικό σύστημα θα αποτελέσει τη βάση της εκπαίδευσης στα ευρωπαϊκά πανεπιστήμια μέχρι τον $17^{ο}$ αιώνα μ.Χ.

Πιο σημαντική όμως είναι μια άλλη συνέπεια της περίεργης αυτής ιστορίας. Το υλικό που έφτασε στα χέρια του Ανδρόνικου δεν προοριζόταν για δημοσίευση. Φανταζόμαστε ότι περιείχε σημειώσεις των μαθημάτων του Αριστοτέλη, με διάσπαρτες προσθήκες, αναθεωρήσεις και απορίες, κάποιες ημιτελείς πραγματείες, σχεδιάσματα μελλοντικών έργων, συλλογές εμπειρικών δεδομένων. Σκεφτείτε έναν καθηγητή που επανέρχεται χρόνο με τον χρόνο στα ίδια βασικά θέματα στις παραδόσεις του. Τι πιο φυσικό από το να χρησιμοποιήσει το υλικό που έχει συσσωρεύσει από τα προηγούμενα χρόνια, τροποποιώντας ωστόσο κάποια σημεία ή προσθέτοντας νέες σκέψεις και αναλύσεις. Αν μάλιστα το κοινό του είναι ιδιαίτερα δεκτικό και δημιουργικό, ο ίδιος μπορεί να επωφεληθεί από τον διάλογο που θα προκληθεί και να ενσωματώσει και άλλα στοιχεία. Σε κάποια έργα οι ειδικοί διακρίνουν ίχνη συστηματικής αναθεώρησης. Πρόκειται δηλαδή για ένα ανομοιογενές υλικό, που ο Αριστοτέλης δεν έπαψε να επεξεργάζεται και να συμπληρώνει όσο ζούσε.

Ο Ανδρόνικος λοιπόν συνένωσε τα διάφορα μαθήματα και τις σημειώσεις του Αριστοτέλη σε ενιαίες πραγματείες με κριτήριο την κοινότητα της θεματολογίας τους. Όπως μας λέει ο Πορφύριος, ο Ανδρόνικος «συνένωσε σε ένα έργο κείμενα που πραγματεύονται το ίδιο θέμα, και έτσι διαίρεσε τα έργα του Αριστοτέλη και του Θεόφραστου σε βιβλία» (*Βίος Πλωτίνου* 24,6-11). Σε κάποια έργα, όπως λ.χ. στα *Τοπικά*, για την τελική μορφή υπεύθυνος θα πρέπει να ήταν ο Αριστοτέλης. Πρόκειται όμως για εξαίρεση. Στα περισσότερα έργα του αριστοτελικού corpus την τελική μορφή την έδωσε ο Ανδρόνικος. Δεν αποκλείεται μάλιστα να συμπλήρωσε και ο ίδιος κάποια κενά ή να διόρθωσε γλωσσικές ατέλειες. Θα πρέπει λοιπόν να συνειδητοποιήσουμε ότι οι πραγματείες του Αριστοτέλη πήραν τη μορφή και την ονομασία που φέρουν και σήμερα όχι από τον ίδιο τον συγγραφέα τους αλλά από έναν μεταγενέστερο εκδότη. Έτσι, λ.χ., η πραγματεία που ονομάστηκε «*Φυσικά*» περιλαμβάνει τις παραδόσεις και τις σημειώσεις που κατά καιρούς συνέθεσε ο Αριστοτέλης για τις έννοιες της φύσης, της κίνησης, του χρόνου, του χώρου, του απείρου κ.ο.κ. Οργανώθηκε λοιπόν το έργο του Αριστοτέλη σε μια πλειάδα αυτόνομων συγγραμμάτων, η εμβέλεια των οποίων καλύπτει όλο το φάσμα των γνώσεων και η συνολική τους έκτασή είναι περίπου τρεις φορές μεγαλύτερη από τους διαλόγους του Πλάτωνα.

Η εικόνα που αποκομίζει όποιος προσεγγίζει το μνημειώδες αυτό έργο είναι ότι βρίσκεται μπροστά σε ένα πλήρες φιλοσοφικό σύστημα, στην πρώτη συνεκτική θεωρία που ερμηνεύει κάθε πλευρά της πραγματικότητας. Προηγούνται τα λογικά συγγράμματα, στα οποία ο Ανδρόνικος έδωσε τον τίτλο «Όργανον», δηλαδή εργαλείο της γνώσης. Ακολουθούν τα φυσικά συγγράμματα, καθένα από τα οποία αφιερώνεται σε έναν τομέα φυσικών φαινομένων: τα *Φυσικά* μελετούν τις γενικές αρχές της φυσικής επιστήμης· το *Περί ουρανού*, τα *Μετεωρολογικά*, και το *Περί γενέσεως και φθοράς*, μελετούν αντιστοίχως την κοσμολογία, την μετεωρολογία και τη δομή της ύλης· το *Περί Ψυχής* την φυσιολογία του ανθρώπου· και τα πολυάριθμα βιολογικά του συγγράμματα μελετούν τα έμβια όντα. Μετά τα φυσικά συγγράμματα, ο Ανδρόνικος τοποθέτησε ένα έργο, που περιλαμβάνει τις γενικές αρχές της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη, τις βασικές του θέσεις για τη φύση των όντων. Το ονόμασε «Μετά τα φυσικά», ακριβώς γιατί έρχεται *μετά* τη μελέτη της φύσεως – κι έτσι προίκισε τη μεταγενέστερη φιλοσοφία με μια νέα θεμελιώδη έννοια, την έννοια της «μεταφυσικής». Η πρακτική πλευρά της φιλοσοφίας, η μελέτη της ηθικής και πολιτικής συμπεριφοράς των ανθρώπων, καλύπτεται αντιστοίχως με τα *Ηθικά* (*Ηθικά Νικομάχεια* και *Ηθικά Ευδήμεια*) και τα

Πολιτικά του Αριστοτέλη. Τέλος, το αριστοτελικό corpus συμπληρώνεται με πραγματείες που αφιερώνονται σε διάφορες τέχνες, όπως η *Ρητορική*, που καθορίζει τους τύπους της πειστικής επιχειρηματολογίας, και η *Ποιητική*, που μελετά τη θεωρία της ποιητικής δημιουργίας και ειδικότερα της αρχαίας τραγωδίας.

<table>
<tr><th colspan="3">ΤΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ</th></tr>
<tr><td colspan="2">ΛΟΓΙΚΑ</td><td>ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΑ – ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΑ</td></tr>
<tr><td rowspan="6">Όργανον</td><td>Κατηγορίαι</td><td>Τα μετά τα φυσικά</td></tr>
<tr><td>Περί ερμηνείας</td><td>ΗΘΙΚΑ</td></tr>
<tr><td>Τοπικά</td><td>[Ηθικά μεγάλα]</td></tr>
<tr><td>Περί των σοφιστικών ελέγχων</td><td>Ηθικά Ευδήμεια</td></tr>
<tr><td>Αναλυτικά πρότερα</td><td>Ηθικά Νικομάχεια</td></tr>
<tr><td>Αναλυτικά ύστερα</td><td>ΠΟΛΙΤΙΚΑ</td></tr>
<tr><td colspan="2">ΦΥΣΙΚΑ – ΒΙΟΛΟΓΙΚΑ</td><td>Πολιτικά</td></tr>
<tr><td colspan="2">Φυσικά (Φυσική ακρόασις)</td><td>Αθηναίων Πολιτεία</td></tr>
<tr><td colspan="2">Περί ουρανού</td><td>ΡΗΤΟΡΙΚΗ & ΠΟΙΗΤΙΚΗ</td></tr>
<tr><td colspan="2">Περί γενέσεως και φθοράς</td><td>Ρητορική τέχνη</td></tr>
<tr><td colspan="2">Μετεωρολογικά</td><td>Περί ποιητικής</td></tr>
<tr><td colspan="2">Περί τα ζώα ιστορίαι</td><td>ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ</td></tr>
<tr><td colspan="2">Περί ζώων μορίων</td><td>Εύδημος</td></tr>
<tr><td colspan="2">Περί ζώων γενέσεως</td><td>Περί φιλοσοφίας</td></tr>
<tr><td colspan="2">Περί ζώων πορείας</td><td>Περί ιδεών</td></tr>
<tr><td colspan="2">Περί ζώων κινήσεως</td><td>Προτρεπτικός</td></tr>
<tr><td colspan="2">Περί ψυχής</td><td>Περί αγαθού</td></tr>
<tr><td colspan="2">«Μικρά φυσικά»</td><td></td></tr>
</table>

Είναι όμως η σκέψη του Αριστοτέλη τόσο συστηματική όσο δείχνει η κατάταξη των έργων του; Η μελέτη μιας αριστοτελικής πραγματείας αρκεί για να αναιρέσει την εικόνα της συστηματικότητας. Η ειδικότητα του Αριστοτέλη, το ιδιαίτερο ταλέντο του, είναι η ανάδειξη κρίσιμων προβλημάτων. Από ένα πρόβλημα ξεκινά πάντοτε ο Αριστοτέλης, από ένα ζήτημα που του δίνει την ευκαιρία να κρίνει τις υπάρχουσες απαντήσεις, να προχωρήσει σε λεπτές διακρίσεις και να εντοπίσει τον πυρήνα του σε ένα φιλοσοφικό δίλημμα, στην κατάλληλη «απορία». Ακολουθεί κατά κανόνα η δική του απάντηση, συχνά όμως προτείνονται περισσότερες από μια εναλλακτικές λύσεις, που αφήνονται ανοικτές. Ο Αριστοτέλης δείχνει να θεωρεί πιο σημαντική τη συζήτηση που οδηγεί στη διατύπωση μιας φιλοσοφικής θέσης από την αξία της ίδιας της θέσης. Γι' αυτό και πολύ συχνά οι μελετητές του έργου του διαφωνούν για την ουσία των αριστοτελικών θέσεων.

Επιπλέον, ο Αριστοτέλης είναι πεπεισμένος ότι η κάθε επιστήμη έχει τις δικές της αρχές (τα δικά της αξιώματα), τη δική της μέθοδο και, ως έναν βαθμό, τη δική της γλώσσα. Δεν μπορεί ούτε πρέπει λοιπόν

κανείς να επιχειρήσει μια ενοποίηση της ανθρώπινης γνώσης πάνω σε ενιαία θεμέλια. Η αριστοτελική ηθική, για παράδειγμα, δεν μπορεί να εναρμονιστεί με την αριστοτελική φυσική, γιατί η ανθρώπινη πράξη δεν υπόκειται στη φυσική νομοτέλεια και ρυθμίζεται από τους δικούς της ιδιαίτερους κανόνες. Αλλά και μέσα στον χώρο της φύσης, οι επιμέρους φυσικές επιστήμες διατηρούν την αυτονομία και την αξία τους: η κοσμολογία έχει διαφορετικές αρχές και διαφορετική μέθοδο από τη βιολογία – και οι δύο όμως είναι εξίσου σημαντικές:

Και οι δύο έρευνες έχουν τη χάρη τους. Στην πρώτη περίπτωση η γνώση των αιωνίων ουσιών [των άστρων] *έχει τόση αξία, ώστε ακόμη και η ελάχιστη επαφή μαζί τους προσφέρει μεγαλύτερη ικανοποίηση από κάθε άλλη γνωστή μας ηδονή, όπως ακριβώς και το να διακρίνεις έστω και μια φευγαλέα και αποσπασματική εικόνα του έρωτά σου σού δίνει μεγαλύτερη χαρά από την πλήρη θέα πολλών άλλων και σπουδαίων πραγμάτων. Στη δεύτερη περίπτωση η διαφορά είναι ότι η γνώση μας είναι πολύ πιο έγκυρη, αφού γνωρίζουμε καλύτερα πολύ περισσότερες πλευρές των φθαρτών όντων* [των ζώων και των φυτών]. *Θα έλεγε κανείς ότι το γεγονός ότι είναι πιο κοντά μας, και η φύση τους μας είναι πιο οικεία, εξισορροπεί κατά κάποιο τρόπο την αξία της επιστήμης των θεϊκών ουσιών… Γιατί ακόμη και αυτά που δεν παρουσιάζουν την παραμικρή χάρη στην όψη, η φύση τα δημιούργησε έτσι ώστε η θεωρία τους να προσφέρει ασύλληπτες ηδονές σε εκείνους που μπορούν να συλλάβουν τις αιτίες, σε όσους είναι πραγματικοί φιλόσοφοι... Σε όλα τα έργα της φύσης υπάρχει κάτι αξιοθαύμαστο* (*Περί ζώων μορίων* 644b22-645a23).

Στο θαυμάσιο αυτό κείμενο, που δείχνει να έχει γραφεί με επιμέλεια και έμπνευση, φαίνεται πολύ καθαρά η διαφορά της ερευνητικής ιδιοσυγκρασίας του Αριστοτέλη από τον Πλάτωνα και τους άλλους επιγόνους του Σωκράτη. Φαίνεται ακόμη γιατί ο Αριστοτέλης είναι τόσο κοντά στη σημερινή αντίληψη της επιστημονικής έρευνας.

2.4. Το ύφος και η γλώσσα του Αριστοτέλη

Τα γραπτά του Αριστοτέλη δεν είναι ιδιαίτερα ελκυστικά ούτε απευθύνονται στον μέσο αναγνώστη. Η κατανόησή τους προϋποθέτει γνώση της προγενέστερης φιλοσοφικής παράδοσης αλλά και εξοικείωση με το πυκνό, δύσβατο και ξηρό ύφος του φιλοσόφου. Ίσως τα χαμένα «εξωτερικά» έργα του Αριστοτέλη να ήταν διαφορετικά, αν πιστέψουμε τη μαρτυρία του Κικέρωνα. Τα κείμενα πάντως που έχουμε σήμερα στα χέρια μας απαιτούν για την κατανόησή τους τη μεγαλύτερη δυνατή προσπάθεια από τον αναγνώστη. Ο Αριστοτέλης είναι, χωρίς αμφιβολία, ένας από τους πιο δύσκολους φιλοσόφους.

Ο Αριστοτέλης δεν παίζει με τις λέξεις, πολύ σπάνια είναι ειρωνικός, και μάλλον δεν φαίνεται να έχει ιδιαίτερη αίσθηση του χιούμορ. Δείχνει να εκτιμά τον έντιμο συνομιλητή και αντίπαλο, αυτόν που, όπως λέει, «είναι με τέτοιο τρόπο προικισμένος από τη φύση, ώστε να αντιμετωπίζει με τη σωστή αγάπη και το σωστό μίσος καθετί που του παρουσιάζουν· μόνο τότε μπορεί να κρίνει σωστά πιο είναι το καλύτερο» (*Τοπικά* 163b12-16). Κατά κανόνα γράφει με νηφαλιότητα, οι κρίσεις του είναι αντικειμενικές, και η προσπάθειά του είναι να πείσει με επιχειρήματα το ακροατήριό του. Πολλές φορές έχει εξαρθεί ο παιδαγωγικός τόνος των γραπτών του, που διανθίζονται από πληθώρα παραδειγμάτων. Όπως σημειώνει ο Düring ([1991], 67-68), «στα καλύτερα έργα του ο Αριστοτέλης γράφει έναν σαφή επιστημονικό πεζό λόγο που, παρ' όλη τη λιτή αντικειμενικότητά του, διατηρεί, σχεδόν σε κάθε φράση, έναν τόνο καθαρά προσωπικό. Θαυμάζουμε τη σφιχτοδεμένη συντομία και τη συχνά αμετάφραστη ακριβολογία της έκφρασής του, τη μεγάλη ποικιλία των λεκτικών μέσων με τα οποία ντύνει τις προτάσεις και τους ισχυρισμούς του δίνοντάς τους μια μορφή αντίστοιχη προς το περιεχόμενό τους, και καταλαβαίνουμε τότε γιατί επαίνεσαν τη δύναμη που είχε ο λόγος του να πείθει. Δεν είναι υπερβολή να υποστηρίξουμε ότι ο Αριστοτέλης είναι ο δημιουργός του επιστημονικού λόγου και του επιστημονικού τρόπου έκθεσης».

Παρ' όλα αυτά ο Αριστοτέλης μπορεί κατά περιπτώσεις να γίνει ιδιαίτερα επιθετικός. Κάποιοι στοχαστές, όπως ο Ηράκλειτος, ο Μέλισσος ή ο Αντισθένης προκαλούν σταθερά, για διάφορους λόγους, την αντίδραση και την περιφρόνησή του. Για τους διαδόχους του Πλάτωνα στην Ακαδημία, τους παλιούς του συντρόφους, γράφει με πολύ πάθος και δεν διστάζει να χρησιμοποιήσει εναντίον τους χαρακτηρισμούς βαρείς, όπως ότι η φιλοσοφία τους είναι «μοχθηρή τραγωδία» και ότι ο λόγος τους θυμίζει «λόγο των δούλων» (*Μετά τα φυσικά* Ν 1090b13-1091a22). Κυρίως του είναι αδιανόητο πώς κάποιοι μπορούν να αμφισβητούν τα αυτονόητα δεδομένα του κοινού νου και της κοινής εμπειρίας.

Είπαμε λοιπόν τι είναι η φύση και τι σημαίνει ότι κάτι οφείλεται στη φύση και ότι είναι σύμφωνο με τη φύση. Το να αποπειραθούμε να δείξουμε ότι υπάρχει η φύση θα ήταν γελοίο, αφού είναι φανερό ότι υπάρχουν πολλά όντα σαν κι αυτά που αναφέραμε. Η προσπάθεια να αποδείξει κανείς το φανερό μέσω του μη φανερού χαρακτηρίζει τον άνθρωπο που δεν μπορεί να διακρίνει αυτό που γίνεται από μόνο του γνωστό από εκείνο που δεν γίνεται (*Φυσικά* 193a1-6).

Ο Πλάτων είχε καταφέρει, με την συγγραφή των διαλόγων του, να μεταφέρει στο εσωτερικό της φιλοσοφίας τη διαλεκτική αντιπαράθεση. Ο Αριστοτέλης δεν γράφει με τον ίδιο τρόπο. Ο «αγών» όμως, ως θεμελιώδης τρόπος εκφοράς της αλήθειας είναι κοινός σε δάσκαλο και μαθητή, όπως και σε όλη, υποψιάζομαι, την αρχαιοελληνική σύλληψη της πραγματικότητας. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να έχει πλήρη συνείδηση του «αγωνιστικού» χαρακτήρα της φιλοσοφικής γνώσης, αν και στα κείμενά του διαλέγεται με αντίπαλες θέσεις που ο ίδιος ανασυγκροτεί και, βέβαια, με τον ίδιο εαυτό του:

Γιατί αυτή είναι μια συνήθεια που όλοι έχουμε: δεν διεξάγουμε μια έρευνα προσβλέποντας στο αντικείμενό της, αλλά έχοντας στον νου αυτόν που υποστηρίζει τα αντίθετα από μας. Ακόμη και όταν ερευνούμε μόνοι μας κάτι, φθάνουμε μέχρι εκείνο το σημείο, όπου δεν έχουμε πλέον να αντιτάξουμε τίποτε στον εαυτό μας. Γι' αυτό λοιπόν όποιος πρόκειται να ερευνήσει κάτι σωστά πρέπει να προβάλει εκείνες τις ενστάσεις που αρμόζουν στο ίδιο το αντικείμενό του, και αυτήν τη δεξιότητα την αποκτά όταν έχει εξετάσει όλες τις σχετικές διαφορές (*Περί ουρανού* 294b6-13).

Όπως μας έδειξε ο B. Snell [1989], η πρώιμη ελληνική φιλοσοφία, αλλά και γενικότερα η αφηρημένη σκέψη, είχαν ωφεληθεί ιδιαίτερα από τη δυνατότητα της ελληνικής γλώσσας να χρησιμοποιεί το ουδέτερο οριστικό άρθρο για να μετατρέψει ρηματικούς τύπους και επίθετα σε αφηρημένα ουσιαστικά: το ποιείν, το πάσχειν, το γίγνεσθαι, το ον, το αγαθό κ.ο.κ. Το πλεονέκτημα αυτό ήταν ιδιαίτερο σημαντικό (έχει άλλωστε διατυπωθεί και η θεωρία ότι σ΄ αυτήν την ιδιότητα της ελληνικής γλώσσας θα πρέπει να αποδοθεί η ανάπτυξη επιστημονικής και φιλοσοφικής σκέψης στην Ελλάδα). Αρκεί να σκεφτεί κανείς ότι οι Λατίνοι για να πουν «το αγαθό» θα πρέπει να χρησιμοποιήσουν την περίφραση quid est bonum. Στον χώρο της φιλοσοφίας, οι πρώτες φιλοσοφικές έννοιες –το «άπειρο» του Αναξίμανδρου, το «ον» του Παρμενίδη– δημιουργήθηκαν με αυτόν ακριβώς τον τρόπο, και η τάση αυτή γενικεύτηκε την εποχή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Η ελληνική γλώσσα εμπλουτίστηκε με πολλούς νέους όρους. Είναι χαρακτηριστικό ότι, όταν ο Πλάτων στους πρώιμους διαλόγους του βάζει τον Σωκράτη να ρωτά «τι είναι το όσιο», ή «τι είναι το δίκαιο», ο συνομιλητής του στην αρχή δεν καταλαβαίνει ότι αυτό που του ζητούν δεν είναι η απαρίθμηση όσιων ή δίκαιων πράξεων, αλλά ένας καθολικός ορισμός της οσιότητας και της δικαιοσύνης. Η φιλοσοφία σιγά σιγά κατακτά το λεξιλόγιό της.

Η διαφορά της φιλοσοφικής γλώσσας του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη είναι μεγάλη. Είναι αλήθεια ότι ο Πλάτων καθιερώνει στην ουσία τη γλώσσα της φιλοσοφίας. Η συνειδητή του όμως προσπάθεια είναι να μην κόψει απότομα τις γέφυρες από τον κοινό άνθρωπο. Χρησιμοποιεί λοιπόν την καθημερινή γλώσσα της εποχής του, μεταπλάθοντας κάποιες λέξεις και επεκτείνοντας τη σημασία τους, αποφεύγει όμως να εισαγάγει νέους όρους. Για τη φιλοσοφική έννοια της «διαλεκτικής» θα χρησιμοποιήσει το πιο κατανοητό «διαλέγεσθαι»· θα χαρακτηρίσει τους Σοφιστές με τα εύληπτα επίθετα «εριστικοί» ή «αντιλογικοί»· και για τη βασική του φιλοσοφική κατηγορία, θα υιοθετήσει μια λέξη που ήδη υπήρχε στα ελληνικά: «είδος» ή «ιδέα» (που, παραδόξως, παράγονται από τύπο του ρήματος «ορώ»).

Ο Αριστοτέλης τώρα, σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, δείχνει να μην εμπιστεύεται την καθημερινή γλώσσα με τις ασάφειες της και τα στολίδια της. Πιστεύει ότι για τη φιλοσοφία απαιτείται ειδικό λεξιλόγιο και ιδιαίτερος τρόπος έκφρασης, που στηρίζεται στη σαφήνεια. Τα κείμενα λοιπόν του Αριστοτέλη είναι γεμάτα από φιλοσοφικούς όρους, και είναι προφανές ότι απευθύνονται στο ειδικό κοινό των μαθητών και των ομοτέχνων του. Όπως λέει:

Μερικές φορές είναι αναγκαίο να πλάθουμε καινούργιους όρους, όταν δεν υπάρχει λέξη που να μπορεί να αποδώσει σωστά κάποιο νόημα (Κατηγορίαι 7a6-7).
Όταν μας λείπουν οι όροι, πρέπει να προσπαθούμε να τους πλάθουμε οι ίδιοι, ώστε να γινόμαστε σαφείς και ο ακροατής να μπορεί εύκολα να μας παρακολουθεί (Ηθικά Νικομάχεια 1108a17).

Χαρακτηριστικό παράδειγμα επιτυχημένου νεολογισμού είναι ο αριστοτελικός όρος «εντελέχεια». Ο Αριστοτέλης τον πλάθει, για να εκφράσει την ενδιάθετη τάση των όντων να πραγματώσουν το «τέλος» τους, δηλαδή τον προδιαγεγραμμένο σκοπό τους. Χρησιμοποιεί συχνά ολόκληρες εκφράσεις ως όρους: «*τὸ ὅτι*» και «*τὸ διότι*», «*τὸ οὗ ἕνεκα*», «*τὸ ὅθεν ἡ κίνησις*», «*τὸ τί ἐστιν*» και «*τὸ τί ἦν εἶναι*». Την τελευταία αυτή έκφραση (που κατά λέξη θα μεταφράζαμε ως «τι ήταν να είναι»), αν και συντακτικά αδόκιμη, ο Αριστοτέλης δεν διστάζει να τη χρησιμοποιήσει ως φιλοσοφικό όρο, που σηματοδοτεί την βαθύτερη ουσία ενός πράγματος, αυτό που του έμελλε ή έπρεπε να είναι για να πραγματώσει τη φύση του.

Με τον Αριστοτέλη η γλώσσα της φιλοσοφίας αλλάζει οριστικά. Όπως και η ίδια η φιλοσοφία, που ακόμη στον Σωκράτη και στον Πλάτωνα διατηρούσε την επαφή της με τον μέσο άνθρωπο, έτσι και η γλώσσα της για να γίνει κατανοητή προϋποθέτει μια εξοικείωση που προέρχεται μόνο από την ειδική εκπαίδευση. Η φιλοσοφία γίνεται η μήτρα των επιστημών, και η γλώσσα της η έκφραση της επιστημονικής γνώσης. Οι επίγονοι του Αριστοτέλη θα ακολουθήσουν την ίδια τάση. Αν και το βασικό αριστοτελικό λεξιλόγιο ενσωματώνεται στις μεταγενέστερες φιλοσοφικές θεωρίες, άλλη είναι η ακριβής ορολογία των Στωικών, άλλη των Νεοπλατωνικών, άλλη των Σχολαστικών του Μεσαίωνα. Το γεγονός πάντως είναι ότι ένα πολύ μεγάλο μέρος από τη φιλοσοφική και την επιστημονική ορολογία που χρησιμοποιούμε ακόμη και σήμερα έχει καθιερωθεί από τον Αριστοτέλη. Αρκεί να αναφέρουμε ένα απάνθισμα αριστοτελικών όρων: «ύλη», «δύναμη», «ενέργεια», «θεωρία», «εμπειρία», «κατηγορία», «συλλογισμός», «επαγωγή», «απόδειξη», «υποκείμενο», «γένος», «φυσική», «λογική», «ποιητική», «φαντασία», «εντελέχεια», «συμβεβηκός». Όλες οι λέξεις αυτές πήραν το ακριβές φιλοσοφικό τους νόημα (ή ακόμη και επινοήθηκαν) από τον Αριστοτέλη.

Κεφάλαιο 3ο Λογική και μεταφυσική στον Αριστοτέλη

3.1. Λογική και πραγματικότητα

Η Λογική αποτελεί προσωπική ανακάλυψη του Αριστοτέλη. Δεν είναι επιστήμη, αφού δεν έχει κάποιο συγκεκριμένο αντικείμενο μελέτης, αλλά καθορίζει ένα σύνολο κανόνων, καθολικής ισχύος, με το οποίο σκεπτόμαστε, συνεννοούμαστε και επιχειρηματολογούμε όταν εξετάζουμε οποιοδήποτε γνωστικό πεδίο. Πρωτίστως η Λογική αποτελεί συστηματοποίηση της σωστής χρήσης της αρχαίας ελληνικής γλώσσας. Για τον Αριστοτέλη υπάρχει στενή σχέση γλώσσας και πραγματικότητας: η σωστή χρήση της γλώσσας αντανακλά τη σωστή λειτουργία της σκέψης, και η σωστή λειτουργία της σκέψης αποκαλύπτει στοιχεία για την αντικειμενική δομή του κόσμου.

Η αριστοτελική λογική ξεκινά από την ανάλυση των απλών προτάσεων της γλώσσας. Μια απλή πρόταση της μορφής «ο Σωκράτης είναι φιλόσοφος», δηλαδή μια πρόταση που συνδέει ένα υποκείμενο με ένα κατηγορούμενο δίνοντάς μας μια πληροφορία, είναι το ελάχιστο στοιχείο της γλώσσας που παρουσιάζει λογικό και φιλοσοφικό ενδιαφέρον. Τι μπορεί όμως να βγάλει κανείς από την ανάλυση τέτοιων στοιχειωδών προτάσεων; Ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι μπορεί να βγάλει πολλά. Πρώτα απ' όλα μπορεί να παρατηρήσει ότι λέξεις όπως «Σωκράτης», «Γιάννης» ή «Ακαδημία» μπορούν να έχουν μόνο τη θέση του υποκειμένου σε μια πρόταση. Αντιθέτως λέξεις όπως «φιλόσοφος», «ψηλός», «καθισμένος» κ.ο.κ. είναι συνήθως κατηγορήματα. Μπορεί λοιπόν κανείς να αρχίσει να σκέφτεται σε τι διαφέρουν αυτές οι δύο ομάδες λέξεων. Και να αντιληφθεί ότι η διαφορά τους έγκειται στο γεγονός ότι ενώ η λέξη «Σωκράτης» δηλώνει κάτι ατομικό –ένας είναι ο Σωκράτης–, η λέξη «φιλόσοφος» δηλώνει κάτι το γενικό – πολλοί είναι αυτοί που είναι ή νομίζουν ότι είναι φιλόσοφοι.

Οι προτάσεις λοιπόν συνδέουν συνήθως ένα ατομικό υποκείμενο με ένα γενικό κατηγορούμενο. Ο Αριστοτέλης, πεπεισμένος για τη στενή σχέση γλώσσας και πραγματικότητας, θα προχωρήσει περισσότερο. Αφού οι προτάσεις μας αποτελούνται από ένα ατομικό υποκείμενο και ένα γενικό κατηγορούμενο, αυτό σημαίνει ότι και η σκέψη μας λειτουργεί με δύο κατηγορίες *εννοιών*: τις ατομικές και τις γενικές έννοιες. Η στοιχειώδης λειτουργία της σκέψης συνίσταται στην απόδοση μιας ιδιότητας (μιας γενικής δηλαδή έννοιας) σε ένα άτομο. Και αυτό πάλι σημαίνει ότι και η ίδια η πραγματικότητα αποτελείται από δύο κατηγορίες όντων: τα συγκεκριμένα πρόσωπα, ζώα και πράγματα που μας περιτριγυρίζουν, όπως ο Σωκράτης (ο Αριστοτέλης τα ονομάζει όλα αυτά «καθ' έκαστον»)· και το σύνολο των χαρακτηριστικών και των ιδιοτήτων που αποδίδουμε σε αυτές τις ατομικές οντότητες, λέγοντας λ.χ. ότι ο Σωκράτης είναι άνθρωπος, φιλόσοφος, Αθηναίος κ.ο.κ. (ο Αριστοτέλης αυτά τα ονομάζει «καθόλου»).

Επομένως η γλώσσα χρησιμοποιεί υποκείμενα και κατηγορούμενα, η σκέψη λειτουργεί με ατομικές και με γενικές έννοιες, και η πραγματικότητα αποτελείται από «καθ' έκαστον» και από «καθόλου». Η κύρια διαφορά ενός «καθ' έκαστον» και ενός «καθόλου» είναι ότι το «καθ' έκαστον» είναι ένα συγκεκριμένο και ατομικό ον ενώ το «καθόλου» είναι ένας γενικός προσδιορισμός, που χαρακτηρίζει πολλά ατομικά όντα.

Υπάρχει όμως και μια βαθύτερη διαφορά. Για να υπάρξουν φιλόσοφοι, πρέπει πρώτα να έχουν υπάρξει άνθρωποι σαν τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα. Χαρακτηρίζουμε «φιλοσόφους» μια ομάδα συγκεκριμένων ανθρώπων που συμπεριφέρονται και σκέφτονται με έναν τρόπο που μας φαίνεται ενιαίος. Ενώ δηλαδή ο Σωκράτης και ο Πλάτων είναι αυθύπαρκτες οντότητες, πρόσωπα που κάποιος μπορούσε να συναντήσει στην αγορά της Αθήνας, τον «φιλόσοφο» δεν θα τον συναντήσει κανείς πουθενά. Ο «φιλόσοφος» είναι μια έννοια που συλλαμβάνουμε με τη σκέψη μας και την αποδίδουμε σε κάποια πρόσωπα. Ο Αριστοτέλης θα εκφράσει αυτή τη διαφορά λέγοντας ότι μόνο τα «καθ' έκαστον», τα συγκεκριμένα αισθητά πράγματα και πρόσωπα που συναντούμε στην καθημερινή μας ζωή, είναι «ουσίες». Οι γενικές έννοιες, τα «καθόλου», χρειάζονται τα «καθ' έκαστον» για να υπάρξουν, όπως στη γλώσσα χρειάζονται τα υποκείμενα για να σταθούν.

Η ουσία είναι η κυριότερη από τις «κατηγορίες» της αριστοτελικής λογικής. Δείχνει την προνομιακή θέση του υποκειμένου σε μια στοιχειώδη πρόταση της μορφής «το Α είναι Β». Η αριστοτελική ουσία όμως εκφράζει και μια οντολογική τοποθέτηση: οι μόνες αυθύπαρκτες οντότητες, οι μόνες ουσίες, είναι τα ατομικά, αισθητά πρόσωπα και πράγματα. Οι πλατωνικές Ιδέες δεν αποτελούν ένα ξεχωριστό βασίλειο του Όντος για τον Αριστοτέλη· είναι απλώς ιδιότητες των πραγμάτων, γενικές έννοιες που αποδίδονται σε ατομικές ουσίες, κατηγορήματα που αποδίδονται σε υποκείμενα.

Η πλατωνική Ιδέα μετασχηματίζεται σε «μορφή» ή «είδος» από τον Αριστοτέλη. Η αριστοτελική όμως μορφή δεν είναι αυθύπαρκτη οντότητα, που εδρεύει σε κάποιον νοητό ή υπερουράνιο τόπο, όπως οι Ιδέες, αλλά το σύνολο των βασικών ιδιοτήτων που ορίζουν μια τάξη συγκεκριμένων όντων – χωρίς τις οποίες τα όντα αυτά θα έπαυαν να είναι αυτό που είναι. Κάθε ατομική ουσία είναι σύνθεση «μορφής» και «ύλης». Η μορφή του Σωκράτη είναι οι γενικές του ουσιαστικές ιδιότητες, αυτές που τον καθορίζουν: το ότι είναι άνθρωπος, το ότι είναι φιλόσοφος. Η ύλη του είναι ό,τι τον εξατομικεύει: το ότι έχει αυτή τη σάρκα και αυτά τα οστά, το ότι η μύτη του είναι χαρακτηριστική, το ότι γεννήθηκε στον συγκεκριμένο χώρο και τη συγκεκριμένη στιγμή από τους συγκεκριμένους γονείς, το ότι είναι δάσκαλος του Πλάτωνα κ.ο.κ.

Μια πρόταση μάς δίνει πάντοτε μια πληροφορία, σωστή ή λανθασμένη. Το είδος της παρεχόμενης πληροφορίας προσδιορίζεται από τις υπόλοιπες αριστοτελικές κατηγορίες: τον τόπο, τον χρόνο, τη σχέση, το ποιείν, το πάσχειν… Σε μια πρόταση όπως «ο Σωκράτης έζησε στην Αθήνα του $5^{ου}$ π.χ. αιώνα», αποδίδονται στον Σωκράτη προσδιορισμοί (κατηγορήματα) που ανήκουν στις κατηγορίες του πάσχειν («έζησε»), του τόπου («στην Αθήνα») και του χρόνου («του $5^{ου}$ αιώνα π.Χ.»). Έχει υποστηριχτεί ότι οι αριστοτελικές κατηγορίες αντιστοιχούν στα γραμματικά γένη της αρχαίας ελληνικής γλώσσας – και μάλλον είναι σωστό. Το σημαντικό είναι να αντιληφθούμε ότι ενώ η αλήθεια ή το λάθος μιας πρότασης είναι θέμα περιεχομένου και θα κριθεί από την εμπειρία, η σωστή δομή της πρότασης δεν εξαρτάται από την εμπειρία, είναι θέμα λογικής.

3.2. Ο συλλογισμός και η επιστημονική γνώση

Ό,τι ισχύει για τη δομή της πρότασης, ισχύει και για τη δομή του ανθρώπινου λόγου. Περιγράφουμε τον κόσμο, εκφέρουμε κρίσεις για πρόσωπα, πράγματα και καταστάσεις, χρησιμοποιώντας σύνολα προτάσεων. Σε κάποιες μάλιστα περιπτώσεις ισχυριζόμαστε ότι οι κρίσεις μας αυτές είναι αληθείς, ότι είμαστε σε θέση να δώσουμε μια απολύτως βέβαιη περιγραφή και εξήγηση της πραγματικότητας, ότι κατέχουμε έγκυρη γνώση. Ο λόγος μας, στις περιπτώσεις αυτές, φιλοδοξεί να είναι επιστημονικός.

Επιστήμη λοιπόν ονομάζουμε ένα σύστημα προτάσεων, που αναφέρεται σε μια περιοχή της πραγματικότητας. Ο Αριστοτέλης προχώρησε πάρα πολύ στην κατανόηση της επιστήμης, σε τέτοιο σημείο ώστε να θεωρούμε ακόμη και σήμερα τις αναλύσεις του καίριες και διαφωτιστικές. Αντιλήφθηκε λοιπόν ότι όλες οι προτάσεις της επιστήμης δεν είναι ισότιμες. Κάποιες προτάσεις έχουν τον ύψιστο βαθμό γενικότητας, διατυπώνουν τις πρώτες αρχές ή τους γενικούς νόμους κάθε επιστημονικού κλάδου και έχουν απόλυτη ισχύ. Χωρίς αρχές είναι αδύνατη η επιστήμη. Αν δεν ορίσουμε τι είναι αριθμός, δεν μπορούμε να κάνουμε αριθμητική. Χωρίς τους νόμους του Νεύτωνα, δεν μπορεί να υπάρξει η νευτώνεια φυσική. Ξεκινώντας τώρα από τις πρώτες αρχές μπορούμε να φθάσουμε με τον κατάλληλο τρόπο στις υπόλοιπες προτάσεις της επιστήμης, που είναι πλέον πιο ειδικές και αναφέρονται σε συγκεκριμένες πλευρές της πραγματικότητας.

Η μετάβαση από τις γενικότερες προτάσεις της επιστήμης στις ειδικότερες γίνεται με έναν μηχανισμό, που ονομάζεται επιστημονικός ή αποδεικτικός «συλλογισμός». Ο συλλογισμός είναι ίσως η μεγαλύτερη ανακάλυψη του Αριστοτέλη. Το βασικό χαρακτηριστικό της επιστήμης, αυτό που την διακρίνει από κάθε άλλη μορφή γνώσης, είναι ότι καταλήγει στα συμπεράσματά της με έναν απολύτως ασφαλή τρόπο, το γεγονός ότι χρησιμοποιεί «αποδείξεις». Ο επιστήμονας έρχεται αντιμέτωπος με μια πληθώρα φαινομένων, και έργο του είναι η εξήγηση αυτών των φαινομένων. Για να το επιτύχει θα χρησιμοποιήσει έγκυρους συλλογισμούς, μέσω των οποίων το επιμέρους φαινόμενο συνδέεται με τους γενικά αποδεκτούς νόμους της αντίστοιχης επιστήμης.

Τι είναι όμως ακριβώς ο συλλογισμός;

Συλλογισμός είναι ένα είδος λόγου, όπου, όταν τεθούν ορισμένα πράγματα, κάτι άλλο από αυτά που έχουν τεθεί ακολουθεί κατ' ανάγκην, εξαιτίας αυτών ακριβώς που έχουν τεθεί (*Τοπικά* 100a25-27).
Ονομάζω απόδειξη τον επιστημονικό συλλογισμό· και επιστημονικό συλλογισμό αυτόν τον συλλογισμό δια μέσου του οποίου αποκτούμε έγκυρη γνώση (*Αναλυτικά ύστερα* 71b18-19).

Υποθέστε ότι κάποιος σας δείχνει το βιβλίο που διαβάζετε αυτή τη στιγμή λέγοντας: «το βιβλίο αυτό είναι βαρετό». Στην ερώτησή σας γιατί είναι βαρετό, απαντά λέγοντας: «γιατί είναι φιλοσοφικό βιβλίο, και όλα τα φιλοσοφικά βιβλία είναι βαρετά». Εσείς μπορείτε να συμφωνείτε ή να διαφωνείτε με τον ισχυρισμό του, δεν μπορείτε όπως να αμφισβητήσετε ότι ο άνθρωπος αυτός σας μίλησε λογικά, προσπάθησε δηλαδή να υποστηρίξει τη θέση του με έναν σωστό τρόπο. Στην ουσία χρησιμοποίησε έναν αριστοτελικό «συλλογισμό», ένα σύστημα δηλαδή τριών συνδεόμενων προτάσεων.

1η πρόταση: «Όλα τα φιλοσοφικά βιβλία είναι βαρετά»

2η πρόταση: «Το βιβλίο αυτό είναι φιλοσοφικό βιβλίο»

3η πρόταση: «Το βιβλίο αυτό είναι βαρετό».

Στον σωστό συλλογισμό, η 3η πρόταση –το «συμπέρασμα»– προκύπτει κατ' ανάγκην από τις δύο πρώτες προτάσεις – τις «προκείμενες» του συλλογισμού. Αν ισχύουν δηλαδή οι προκείμενες, δεν μπορεί παρά να ισχύει και το συμπέρασμα. Ακόμη κι αν δεν γνωρίζατε την ακριβή σημασία των λέξεων «βαρετό» και «επιστημονικό βιβλίο», στην υποθετική περίπτωση που τα ελληνικά σας ήταν μέτρια, και πάλι θα αναγνωρίζατε ότι αυτός που σας μίλησε σας μίλησε λογικά, αφού το συμπέρασμά του προκύπτει από τις προκείμενες. Τότε βέβαια ο συλλογισμός του θα ήταν κάπως έτσι:

1η πρόταση: «Όλα τα Α είναι Β»

2η πρόταση: «Το Γ είναι Α»

3η πρόταση: «Το Γ είναι Β».

Οι τρεις αυτές προτάσεις, μολονότι περιέχουν σύμβολα που μας θυμίζουν την αφηρημένη γλώσσα των μαθηματικών, αποτελούν και πάλι έναν έγκυρο συλλογισμό. (Ας επισημάνουμε μάλιστα ότι ο Αριστοτέλης είναι ο πρώτος που χρησιμοποίησε τα γράμματα του αλφαβήτου ως σύμβολα στη λογική του, ικανοποιώντας ένα κριτήριο πνευματικής οικονομίας και καθολικότητας). Στους συλλογισμούς λοιπόν περισσότερη σημασία έχει η κατασκευή των προτάσεων, ο τρόπος σύνδεσής τους, και λιγότερο οι πληροφορίες που μας δίνουν για τα πράγματα (το εμπειρικό τους περιεχόμενο).

Από τις δύο προκείμενες, η πρώτη («όλα τα φιλοσοφικά βιβλία είναι βαρετά», «όλα τα Α είναι Β») είναι πρόταση γενική, θυμίζει τους γενικούς νόμους της επιστήμης για τους οποίους μιλούσαμε. Δώσαμε λοιπόν μια εξήγηση ενός γεγονότος –γιατί το βιβλίο αυτό είναι βαρετό– συνδέοντάς το μέσω ενός συλλογισμού με μια γενική αρχή, που θεωρήσαμε αποδεκτή.

Κάτι παρόμοιο πρέπει να φανταστούμε ότι κάνει και ο επιστήμονας. Αν πέσω από τον πύργο της Πίζας θα φθάσω στο έδαφος σε 5 δευτερόλεπτα, γιατί και στη δική μου περίπτωσή ισχύει ο νόμος της ελεύθερης πτώσης του Γαλιλαίου. Αντιστοίχως ο γεωμέτρης θα αποδείξει ότι το άθροισμα των γωνιών ενός τριγώνου είναι 2 ορθές, εξάγοντας το ζητούμενο από πιο γενικά θεωρήματα (από τον ορισμό του τριγώνου, από τα θεωρήματα για την ισότητα των γωνιών).

Ο Αριστοτέλης μάς έκανε να αντιληφθούμε ότι το μεγάλο μυστικό του επιστήμονα είναι ο τρόπος που σκέφτεται (ο τρόπος που συλλογίζεται, ο τρόπος που προβαίνει σε αποδείξεις). Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι οι γενικές αρχές της αριστοτελικής επιστήμης είναι επισφαλείς προτάσεις σαν τον ισχυρισμό ότι «όλα τα φιλοσοφικά βιβλία είναι βαρετά». Ο Αριστοτέλης δεν διανοήθηκε ποτέ να αποδεσμεύσει την επιστήμη του από την αλήθεια. Αντιθέτως, απαίτησε οι πρώτες αρχές της επιστήμης να είναι αληθείς, καθολικές και αναγκαίες.

3.3. Η αριστοτελική επαγωγή

Εδώ όμως ανακύπτει ένα κρίσιμο ερώτημα. Πώς φθάνει κανείς στη γνώση των πρώτων αρχών; Για να αρχίσει να λειτουργεί το δίκτυο των συλλογισμών και των αποδείξεων, πρέπει να έχουν ήδη τεθεί οι πρώτες αρχές της επιστήμης. Οι επιστημονικοί συλλογισμοί μάς επιτρέπουν να εξηγήσουμε πλευρές της πραγματικότητας με βάση τις αρχές αυτές, δεν μπορούν όμως οι ίδιοι να μας οδηγήσουν στις αρχές. Ο Αριστοτέλης είχε το θάρρος να παραδεχτεί αυτό που, ακόμη και σήμερα, οι φιλόσοφοι και οι επιστήμονες διστάζουν να ομολογήσουν: οι αρχές κάθε επιστήμης, οι γενικότεροι νόμοι της, δεν μπορούν να αποδειχτούν – είναι προτάσεις «πρωταρχικές και αναπόδεικτες» (*Αναλυτικά ύστερα* 71b27). Στη γνώση μας λοιπόν, ακόμη και στην επιστημονική γνώση και σίγουρα στη φιλοσοφική, θα υπάρχει πάντοτε ένα στοιχείο «αυθαιρεσίας» – και θέλει πραγματικά τόλμη για να το παραδεχθεί κανείς αυτό.

Μας χρειάζεται λοιπόν μια άλλη μέθοδος για να φθάσουμε στις πρώτες αρχές, μια μέθοδος αντίστροφη από τον συλλογισμό. Με τον συλλογισμό μεταβαίνουμε από το γενικό στο ειδικό, ενώ τώρα θέλουμε να δούμε πώς κάποιος φθάνει ακριβώς στη σύλληψη του γενικού. Η μέθοδος αυτή ονομάστηκε από τον Αριστοτέλη «επαγωγή». Επαγωγή, λέει ο Αριστοτέλης, είναι η «*έφοδος*» από τα «καθ' έκαστον» στα «καθόλου» (*Τοπικά* 105a14) – η «*έφοδος*», δηλαδή η γρήγορη μετάβαση, από το επιμέρους στο καθολικό. Με την επαγωγή ο ερευνητής και ο φιλόσοφος ξεκινούν από τα περίπλοκα και ανομοιογενή δεδομένα της εμπειρίας του και καταφέρνουν να τα τιθασεύσουν ανακαλύπτοντας πίσω από αυτά γενικούς νόμους και αρχές.

Η επιστημονική λοιπόν γνώση περιλαμβάνει δύο στάδια.

Στο πρώτο στάδιο ο επιστήμων λειτουργεί ερευνητικά και επαγωγικά. Καταρχήν συλλέγει κάθε είδους παρατηρήσεις και εμπειρικά δεδομένα ανάλογα με τον τομέα που μελετά. Ένα καλό παράδειγμα συλλογής εμπειρικού υλικού μας δίνουν τα βιολογικά έργα του Αριστοτέλη (ιδίως το *Περί τα ζώα ιστορίαι*), από τα οποία φαίνεται ότι ο Αριστοτέλης δεν περιφρόνησε καθόλου την επιτόπια εμπειρική έρευνα. Ο Αριστοτέλης μάλιστα θεωρεί ότι η πρωταρχική αυτή διερεύνηση δεν πρέπει να περιοριστεί στα στοιχεία που αποκομίζει κανείς από τις αισθήσεις του. Ιδιαίτερα χρήσιμες και διαφωτιστές θα αποδειχτούν και οι προϋπάρχουσες κοινές αντιλήψεις για οποιοδήποτε θέμα, η συσσωρευμένη παλαιότερη γνώση, η πείρα του κοινού νου (τα λεγόμενα «ένδοξα»). Αλλά και η ίδια η γλώσσα κρύβει πολύτιμα μυστικά, αφού, όπως είδαμε, συνδέεται άρρηκτα με τη σκέψη και την πραγματικότητα. Αν, για παράδειγμα, κάποιος θέλει να μελετήσει την ανθρώπινη ψυχή, θα πρέπει να παρατηρήσει συστηματικά την συμπεριφορά των ανθρώπων γύρω του, θα πρέπει όμως να αντλήσει στοιχεία και από τις αντιλήψεις της εποχής του για την ψυχή, όπως και από τον τρόπο που μιλάνε οι άνθρωποι για την ψυχή και τα ψυχικά φαινόμενα.

Σε κάθε περίπτωση, ο επιστήμων δεν έχει το δικαίωμα να παραβλέψει τα εμπειρικά δεδομένα. Ο Αριστοτέλης δηλώνει ότι προτιμά τη δημοκρίτεια φυσική φιλοσοφία από την πλατωνική, γιατί η πρώτη είναι ακριβώς «φυσική» ενώ η δεύτερη «λογική». Με την πλατωνική «λογική» προσέγγιση δίνεται προτεραιότητα στις υποθέσεις έναντι των φαινομένων, μια στάση που ο Αριστοτέλης θα χαρακτηρίσει ειρωνικά «πλασματώδη» - δηλαδή περίπου «φαντασιόπληκτη» (*Μετά τα φυσικά* Μ 1082b3). Σε ένα μάλιστα χωρίο, που

μοιάζει πολύ σύγχρονο, ο Αριστοτέλης θα κατηγορήσει τους Πυθαγορείους για λανθασμένη επιστημονική μεθοδολογία:

Δεν καταλήγουν στις θεωρίες τους και στις εξηγήσεις τους με βάση τα φαινόμενα, αλλά αντιθέτως παραβιάζουν τα φαινόμενα και επιχειρούν να τα εναρμονίσουν με ορισμένες θεωρίες και δοξασίες τους (*Περί ουρανού* 293a25-27).

Κι αν οπουδήποτε κάτι έλειπε, [οι Πυθαγόρειοι] *δεν δίσταζαν να το προσθέσουν, για να γίνει συνεπής η συνολική θεώρησή τους. Για να δώσω ένα παράδειγμα, επειδή η δεκάδα θεωρείται κάτι το τέλειο και ότι εμπεριέχει την ολότητα της φύσης των αριθμών, λένε ότι και τα άστρα που περιφέρονται στον ουρανό είναι δέκα· καθώς όμως είναι ορατά μόνο εννέα τέτοια σώματα, ως δέκατο προσθέτουν την «αντιγή»* (*Μετά τα φυσικά* 986a6-12).

Ο συστηματικός παρατηρητής έχει ένα καλό υλικό στα χέρια του, δεν είναι όμως ακόμη επιστήμων. Η επιστήμη και η φιλοσοφία είναι σύλληψη του καθολικού, και η συλλογή δεδομένων δεν οδηγεί αυτομάτως στις πρώτες αρχές. Απαιτείται ένα διανοητικό άλμα, η μετάβαση από τα πολλά και πολύμορφα στα λίγα και καθολικά, όπου δοκιμάζεται η κριτική ικανότητα και η φαντασία του ερευνητή. Το άλμα αυτό ο Αριστοτέλης το αποδίδει στη δημιουργική ικανότητα του ανθρώπινου νου. Η μετάβαση στη γνώση δεν γίνεται πάντοτε με τον ίδιο τρόπο. Άλλοτε θα συσσωρευτεί ένα υλικό, που θα δώσει τη δυνατότητα στον ερευνητή, ξεκινώντας από την αίσθηση, να φθάσει βαθμιαία μέσω της μνήμης και της εμπειρίας στις πρώτες αρχές της επιστήμης του.

Από την αίσθηση δημιουργείται η μνήμη, και από την επαναλαμβανόμενη μνήμη του ίδιου πράγματος η εμπειρία. Γιατί οι πολυάριθμες μνήμες διαμορφώνουν μία εμπειρία. Από την εμπειρία τώρα, δηλαδή από την ολότητα του καθόλου που ακινητοποιείται στην ψυχή – το ένα σε σχέση με τα πολλά, αυτό που ίδιο ενυπάρχει μέσα σε όλα εκείνα τα πολλά δημιουργείται η αρχή της τέχνης και της επιστήμης… Είναι λοιπόν φανερό ότι κατ' ανάγκην γνωρίζουμε τις πρώτες αρχές δια της επαγωγής. Γιατί η αίσθηση με τον τρόπο αυτόν δημιουργεί μέσα μας το καθολικό (*Αναλυτικά ύστερα* 100a4 κ.ε).

Άλλοτε όμως η μετάβαση θα γίνει ακαριαία, με ένα άλμα της φαντασίας, που ο Αριστοτέλης το θεωρεί δείγμα «αγχίνοιας»:

Η «αγχίνοια» είναι μια μορφή ευστοχίας στον εντοπισμό του μέσου όρου [ενός συλλογισμού] *που συντελείται «εν ασκέπτω χρόνω». Έχοντας, λ.χ., κάποιος δει ότι η Σελήνη έχει πάντοτε το φωτισμένο τμήμα της προς τον ήλιο, κατάλαβε ταχύτατα γιατί συμβαίνει αυτό, ότι δηλαδή παίρνει το φως της από τον Ήλιο* (*Αναλυτικά ύστερα* 89b10 κ.ε).

Το σίγουρο είναι ότι ο επιστήμων γενικεύει, ότι λειτουργεί επαγωγικά. Όλες όμως οι γενικεύσεις δεν είναι κατ' ανάγκην σωστές. Οι πρώτες αρχές της επιστήμης πρέπει να είναι αληθείς και αναγκαίες, και επιπλέον να μπορούν να εξηγήσουν την ολότητα των φαινομένων του σχετικού κλάδου (να είναι «αίτια»).

Στο δεύτερο λοιπόν στάδιο της επιστημονικής διαδικασίας θα κριθεί η αλήθεια και η επάρκεια των πρώτων αρχών. Ο επιστήμων θα χρησιμοποιήσει τις πρώτες αρχές για να διατυπώσει συλλογισμούς, που θα εξηγούν και θα ταξινομούν τα επιμέρους φαινόμενα που έχει ήδη συγκεντρώσει. Αν οι πρώτες αρχές είναι κατάλληλες, θα αποτελέσουν το θεμέλιο για την οικοδόμηση του συστήματος των προτάσεων της συγκεκριμένης επιστήμης.

3.4. Η διαίρεση των επιστημών

Στην εγκυκλοπαίδεια της γνώσης του Αριστοτέλη, κάθε επιστήμη, τέχνη και δεξιότητα έχει τη θέση της. Όλες οι γνώσεις είναι σημαντικές και χρήσιμες, δεν είναι όμως όλες ισότιμες. Ο Αριστοτέλης προτείνει λοιπόν μια τριμερή κατάταξη των γνώσεων: η ανθρώπινη γνώση διακρίνεται σε «ποιητική» (ή «παραγωγική»), «πρακτική» και «θεωρητική».

Στο κατώτερο επίπεδο τοποθετούνται οι τεχνικές δεξιότητες που αποσκοπούν στην παραγωγή υλικών αντικειμένων και δράσεων. Εδώ εντάσσεται το σύνολο των τεχνών, από τις πιο ταπεινές ως τις πιο πολύπλοκες και αξιοσέβαστες, όπως η ιατρική. Όλες αυτές οι δεξιότητες στηρίζονται στη συσσωρευμένη εμπειρία των ανθρώπων και συνιστούν ένα σύνολο κανόνων, που θα πρέπει κανείς να διδαχτεί και να αφομοιώσει για να τις ασκήσει. Στην κατηγορία της «ποιητικής» μάθησης ο Αριστοτέλης εντάσσει και την καλλιτεχνική δημιουργία, ακολουθώντας την καθιερωμένη πρακτική των αρχαίων Ελλήνων που με τη λέξη «τέχνη» περιέγραφαν τόσο τις κατασκευαστικές όσο και τις καλλιτεχνικές δραστηριότητες.

Στη δεύτερη κατηγορία τοποθετούνται οι γνώσεις που έχουν αντικείμενο την ανθρώπινη συμπεριφορά. Ο Αριστοτέλης έχει στον νου του κυρίως την ηθική και πολιτική θεωρία, τη μελέτη δηλαδή της ανθρώπινης «πράξης» είτε σε ατομικό είτε σε συλλογικό επίπεδο – γι' αυτό οι γνώσεις αυτές ονομάζονται «πρακτικές». Αν δει κανείς την «πρακτική» γνώση με γνώμονα την ανθρώπινη συμβίωση και ευδαιμονία, η γνώση αυτή είναι η πιο σημαντική – ο Αριστοτέλης ονομάζει την πολιτική επιστήμη «*κυριωτάτη και αρχιτεκτονική*» (*Ηθικά Νικομάχεια* 1094a26-27). Αν ωστόσο κριτήριο της έγκυρης γνώσης είναι η αλήθεια, η άμεση σχέση των πρακτικών επιστημών με τη σύνθετη και ευμετάβλητη ανθρώπινη συμπεριφορά δεν μπορεί παρά να επιδρά αρνητικά στην ακρίβεια και τη βεβαιότητα των συμπερασμάτων τους.

Στο ανώτερο τέλος επίπεδο τοποθετούνται οι τρεις «θεωρητικές» επιστήμες: τα μαθηματικά, η φυσική και η «θεολογία» ή «πρώτη φιλοσοφία»: «Επομένως, τρεις θα είναι οι θεωρητικές φιλοσοφίες: τα μαθηματικά, η φυσική και η θεολογική» (*Μετά τα φυσικά* Ε 1026a18-19). Το διακριτικό γνώρισμα της θεωρητικής γνώσης είναι η αυτονομία της, η ανεξαρτησία της από κάθε εφαρμογή ή πρακτική χρησιμότητα. Η αναζήτηση της αλήθειας, η κατανόηση της αντικειμενικής πραγματικότητας είναι το μοναδικό κίνητρο του θεωρητικού επιστήμονα. Για τον Αριστοτέλη, η αναζήτηση της άδολης και καθαρής γνώσης χαρακτηρίζει την ίδια τη φύση του ανθρώπου.

Όλοι οι άνθρωποι επιζητούν εκ φύσεως τη γνώση (*Μετά τα φυσικά* 980a21).
Οι άνθρωποι άρχισαν για πρώτη φορά να φιλοσοφούν από περιέργεια και θαυμασμό. Στην αρχή θεώρησαν άξια θαυμασμού τα παράξενα της καθημερινής ζωής και, προχωρώντας σιγά σιγά με αυτόν τον τρόπο, άρχισαν να προβληματίζονται και για τα πιο σημαντικά... Αυτός όμως που απορεί και που θαυμάζει, αντιλαμβάνεται ότι αγνοεί… Εφόσον λοιπόν οι άνθρωποι φιλοσόφησαν για να ξεφύγουν από την άγνοιά τους, είναι φανερό ότι επιζήτησαν την επιστήμη για την ίδια τη γνώση και όχι χάριν κάποιας χρησιμότητας (*Μετά τα φυσικά* 982b12-22).

Από τις θεωρητικές επιστήμες, τα μαθηματικά μάς προσφέρουν χωρίς αμφιβολία την ακριβέστερη γνώση. Η αυστηρή μέθοδος των μαθηματικών λειτουργεί ως υπόδειγμα για κάθε επιστήμη, και έχει επηρεάσει την αριστοτελική ανάλυση του αποδεικτικού συλλογισμού. Ο Αριστοτέλης ωστόσο δεν συμμερίζεται τον ανεπιφύλακτο ενθουσιασμό του Πλάτωνα και της Ακαδημίας για τα μαθηματικά, και δείχνει να ενοχλείται από την τάση των πλατωνικών φιλοσόφων της εποχής του να μετατρέψουν τη φιλοσοφία σε μαθηματικά.

Ενώ η φιλοσοφία αναζητεί το αίτιο των ορατών πραγμάτων, εμείς [οι Πλατωνικοί] *εγκαταλείψαμε αυτή την αναζήτηση (αφού δεν λέμε τίποτε για την αιτία της προέλευσης της μεταβολής). Και ενώ ισχυριζόμαστε ότι μιλούμε για την ουσία των αισθητών, το μόνο που λέμε είναι ότι κάποιες άλλες ουσίες υπάρχουν, χωρίς όμως να λέμε το παραμικρό για το πώς οι ουσίες αυτές είναι ουσίες των αισθητών... Αντιθέτως, τα μαθηματικά έχουν γίνει για τους φιλοσόφους του καιρού μας όλη η φιλοσοφία* (*Μετά τα φυσικά* 992a24-33).

Ο ίδιος πιστεύει ότι τα μαθηματικά είναι απλές αφαιρέσεις, κατασκευές του ανθρώπινου μυαλού, αφού, όπως δεν υπάρχουν πλατωνικές Ιδέες, δεν υπάρχουν και αυτόνομες μαθηματικές οντότητες. Επομένως, τα μαθηματικά δεν μας μαθαίνουν κάτι για την πραγματική δομή του κόσμου.

Τον ρόλο αυτό στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη τον επωμίζεται η φυσική. Αυτή είναι η βασική επιστήμη, γιατί αυτή μελετά την αντικειμενική πραγματικότητα, το σύνολο δηλαδή των μεταβαλλόμενων, αισθητών, ατομικών ουσιών. Οι κλάδοι της αριστοτελικής φυσικής περιλαμβάνουν την κοσμολογία, την επίγεια μελέτη της κίνησης (όπου εντάσσονται και οι έννοιες του χρόνου, του χώρου, του συνεχούς), τη δομή και τους μετασχηματισμούς της ύλης (αυτό που σήμερα θα ονομάζαμε «χημεία»), τη μετεωρολογία, τη βιολογία και την ανθρώπινη φυσιολογία. Οι φυσικές επιστήμες βάζουν τάξη στους αντίστοιχους τομείς του επιστητού προσφέροντας αιτιακές εξηγήσεις των φυσικών φαινομένων.

Και η φυσική όμως επιστήμη δεν είναι απολύτως αυτόνομη. Τις βασικές έννοιες και κατηγορίες, με τις οποίες προσεγγίζει την πραγματικότητα (έννοιες όπως «αίτιο», «ουσία», «ύλη», «είδος», «τέλος», «ενέργεια», «δύναμη»), τις βρίσκει κατά κάποιον τρόπο έτοιμες. Ο προσδιορισμός αυτών των εννοιών είναι έργο της αριστοτελικής μεταφυσικής ή «πρώτης φιλοσοφίας». Η πρώτη φιλοσοφία δεν μελετά κάποια συγκεκριμένη πλευρά της πραγματικότητας, αλλά την ολότητα της ύπαρξης και όσα συνδέονται ουσιαστικά με αυτήν – «το ον ως ον», όπως το διατυπώνει ο Αριστοτέλης (*Μετά τα φυσικά* 1003a21-22). Η πρώτη φιλοσοφία «είναι η θεωρητική γνώση των πρώτων αρχών και των πρώτων αιτιών» της πραγματικότητας (*Μετά τα φυσικά* 982b9-10).

Η διαίρεση των επιστημών στον Αριστοτέλη		
Θεωρητική επιστήμη	Πρακτική επιστήμη	Ποιητική [τέχνη]
Πρώτη φιλοσοφία Μαθηματικά Φυσική	Ηθική Πολιτική	Ρητορική Ποιητική Τέχνες διάφορες

3.5. Ο χαρακτήρας της αριστοτελικής μεταφυσικής

Η λέξη «μεταφυσική» δεν υπάρχει στο λεξιλόγιο του Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης, για να αναφερθεί στον φιλοσοφικό κλάδο που εμείς αποκαλούμε «μεταφυσική», θα χρησιμοποιήσει άλλοτε μια περίφραση – «πρώτη φιλοσοφία», δηλαδή η πρωταρχική ιεραρχικά φιλοσοφία· και άλλοτε έναν παρεξηγήσιμο όρο – «θεολογική», ένας όρος που, στα ίδια τα αριστοτελικά κείμενα, παραπέμπει πολλές φορές στον τρόπο που μιλούσαν για τους θεούς της ελληνικής μυθολογίας οι ποιητές της παράδοσης.

Η καταγωγή ωστόσο της λέξης «μεταφυσική» είναι σαφώς αριστοτελική. Προήλθε από τον τίτλο που δόθηκε στο σπουδαιότερο αριστοτελικό έργο, όταν εκδόθηκε για πρώτη φορά τρεις αιώνες μετά τον θάνατο του Αριστοτέλη. Το έργο αυτό ονομάστηκε *Μετά τα φυσικά*, ίσως γιατί τοποθετείται ακριβώς *μετά* τα φυσικά συγγράμματα, ίσως γιατί ασχολείται με έννοιες που βρίσκονται *υπεράνω* των φυσικών εννοιών.

Η θέση που καταλαμβάνουν τα *Μετά τα φυσικά* στο αριστοτελικό corpus είναι ενδεικτική του χαρακτήρα τους: αντικείμενο μελέτης τους δεν είναι ούτε η φυσική πραγματικότητα ούτε η ανθρώπινη πράξη. Ο Αριστοτέλης στο έργο αυτό δεν ασχολείται με έναν καθορισμένο τομέα φαινομένων, αλλά με την ολότητα της ύπαρξης. Οι έννοιες ωστόσο που εδώ εισάγει είναι απαραίτητες για όλες τις ειδικές επιστήμες. Ο Αριστοτέλης δηλώνει ρητώς ότι η ιεραρχικά ανώτερη γνώση, η «θεωρητική επιστήμη», διαιρείται σε τρεις κλάδους: στα μαθηματικά, στη φυσική και στην «πρώτη φιλοσοφία» ή «θεολογία» (*Μετά τα φυσικά* Ε 1026a18-19). Η «πρώτη φιλοσοφία» είναι ιεραρχικά η ανώτερη γνώση, αφού μελετά το πραγματικό ως όλο και όσα συνδέονται ουσιαστικά με αυτό (*Μετά τα φυσικά* Γ 1003a21-22, *Μετά τα φυσικά* Ε 1026a18-23). Η φυσική και τα μαθηματικά εξαρτώνται από την πρώτη φιλοσοφία, αφού αυτή καθορίζει την ύπαρξη και τον ορισμό του αντικειμένου τους. Όπως ξεκαθαρίζει ο Αριστοτέλης, όλες οι επιστήμες

περιγράφουν κάποιο πράγμα που υπάρχει ή κάποιο γένος του όντος, και γι' αυτό μιλούν· δεν μιλούν όμως για το ον γενικά ή για το ον ως ον, ούτε διατυπώνουν τον ορισμό του «τι είναι». Αντιθέτως το θεωρούν δεδομένο και εκκινούν από αυτό· και η μεν φυσική το καθιστά έκδηλο μέσω της αίσθησης, τα δε μαθηματικά εκλαμβάνουν ως υπόθεση το «τι είναι», και αποδεικνύουν με περισσότερο ή λιγότερο αυστηρό τρόπο όσα εξαρτώνται άμεσα από το γένος αυτό του όντος. Είναι λοιπόν φανερό ότι σ' αυτή τη διαδικασία δεν υπάρχει καμία απόδειξη της ουσίας ή του «τι είναι», αλλά ο τρόπος της κατάδειξης είναι διαφορετικός. Παρομοίως, δεν μιλούν ούτε για το αν υπάρχει ή δεν υπάρχει το γένος του όντος με το οποίο ασχολούνται· γιατί η απόδειξη του «τι είναι» και του «αν υπάρχει» ανήκει στην ίδια διανοητική έρευνα (*Μετά τα φυσικά* Ε 1025b8-19).

Σκοπός λοιπόν της αριστοτελικής μεταφυσικής είναι να μιλήσει για την ίδια την πραγματικότητα – για το ον στην καθαρότητά του, για το ον υπό την μοναδική ιδιότητα του όντος («ως ον»). Είναι προφανές ότι το έργο αυτό δεν μπορεί να το αναλάβει καμία ειδική επιστήμη, ακόμη κι αν είναι θεωρητική, αφού κάθε επιστήμη μελετά μια συγκεκριμένη περιοχή της πραγματικότητας, ένα γένος του όντος. Επιπλέον, όμως, ανήκει στη μεταφυσική και ο ορισμός του αντικειμένου των ειδικών επιστημών, αλλά και η πιστοποίηση ότι το αντικείμενο αυτό όντως υπάρχει. Η μεταφυσική προετοιμάζει το έδαφος για τη θεμελίωση των επιμέρους

κλάδων, καθορίζει τις θεωρητικές προϋποθέσεις τους. Ο φυσικός ερευνητής δεν έχει υποχρέωση να γνωρίζει τι υπάρχει γενικά, ούτε όμως και λογοδοτεί για τις συνθήκες ύπαρξης του κλάδου του. Ο αστρονόμος, λ.χ., θα προσπαθήσει να περιγράψει τις ακριβείς κινήσεις των ουρανίων σωμάτων στηριζόμενος στην παρατήρηση, χωρίς να ασχοληθεί με το ζήτημα αν υπάρχει όντως ο ουρανός ή, ακόμη, και αν ο ουράνιος χώρος είναι ριζικά διαφορετικός από τον επίγειο χώρο. Ο γεωμέτρης, από την άλλη μεριά, θα προσπαθήσει να αποδείξει τις ιδιότητες των σχημάτων, ξεκινώντας από την υπόθεση ότι ο χώρος, το ένα και το πλήθος υπάρχουν και ότι η έννοιά τους έχει επαρκώς καθοριστεί.

Αντιλαμβανόμαστε λοιπόν γιατί ο Αριστοτέλης επιλέγει να ονομάσει τη μεταφυσική του «πρώτη φιλοσοφία». Η επονομασία όμως «θεολογία» πού οφείλεται; Η αιτιολόγηση που δίνει ο Αριστοτέλης είναι ότι «αν υπάρχει κάπου το θείο, θα υπάρχει σε μια τέτοια φύση», «στο τιμιώτατο γένος του όντος», στα όντα που είναι «χωριστά και ακίνητα» (*Μετά τα φυσικά* Ε 1026a16-22). Υπάρχουν όμως τέτοια όντα; Και είναι έργο της μεταφυσικής να τα μελετήσει;

Αν δεν υπήρχε καμία άλλη ουσία πέρα από τις ουσίες που έχουν συσταθεί από τη φύση, τότε η φυσική θα ήταν η πρώτη επιστήμη. Αν όμως υπάρχει κάποια ουσία ακίνητη, τότε η επιστήμη που την μελετά θα προηγείται της φυσικής και θα είναι η πρώτη φιλοσοφία· και θα είναι καθολική επιστήμη, ακριβώς γιατί είναι πρώτη. Σ' αυτήν αρμόζει η μελέτη του όντος ως όντος, η μελέτη του «τι είναι» και των ιδιοτήτων του ως όντος (Μετά τα φυσικά Ε 1026a27-33).

Η θέση του Αριστοτέλη είναι ότι υπάρχει μία αιώνια και άυλη ουσία, καθαρή μορφή που αιτιολογεί τις κινήσεις του σύμπαντος, όντας η ίδια ακίνητη. Στην ουσία αυτή, στο «Κινούν Ακίνητο», θα αποδώσει την ιδιότητα του θείου. Και θα θεωρήσει έργο της πρώτης φιλοσοφίας τη μελέτη αυτού του «τιμιωτάτου» γένους του όντος. Με την έννοια αυτή η αριστοτελική μεταφυσική είναι λόγος περί του θείου, δηλαδή «θεολογία».

Η αριστοτελική λοιπόν μεταφυσική είναι ταυτοχρόνως καθολική επιστήμη, η επιστήμη που μελετά το όντα στην καθαρότητα και στην καθολικότητά τους, και, με μια έννοια, ειδική επιστήμη, αφού μελετά μια περιοχή της πραγματικότητας, την πιο σημαντική, δηλαδή τις ακίνητες και άυλες ουσίες. Ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται ότι ο συνδυασμός αυτός δεν είναι απλός: «Μια εύλογη απορία θα ήταν η εξής: τι από τα δύο ισχύει; η πρώτη φιλοσοφία είναι καθολική ή ασχολείται με ένα γένος του όντος και μια συγκεκριμένη φύση;» (*Μετά τα φυσικά* Ε 1026a23-25). Την απάντησή του την είδαμε μόλις προηγουμένως: από τη στιγμή που υπάρχει μια *πρώτη* ακίνητη ουσία, τότε η επιστήμη που τη μελετά θα είναι η *πρώτη* φιλοσοφία, και ακριβώς επειδή είναι *πρώτη*, θα είναι και καθολική. Η καθολικότητα της αριστοτελικής μεταφυσικής φαίνεται να απορρέει από την προτεραιότητα του αντικειμένου της. Πρόκειται για μια απάντηση που ομολογουμένως αφήνει κενά. Στην ιστορία του αριστοτελισμού, δεν υπάρχει πρόβλημα που να απασχόλησε περισσότερο τους σχολιαστές από την προσπάθεια να κατανοήσουν την απάντηση του Αριστοτέλη και να επιτύχουν έναν συμβιβασμό των δύο εκδοχών της αριστοτελικής μεταφυσικής.

Συνήθως επιμένουμε στην απόλυτη διάκριση «καθολικής μεταφυσικής» και «ειδικής μεταφυσικής», θεωρώντας ότι στόχος της πρώτης είναι ο εντοπισμός των κοινών αρχών της πραγματικότητας και στόχος της

δεύτερης είναι η μελέτη μιας συγκεκριμένης περιοχής της πραγματικότητας, την οποία καταλαμβάνουν οι άυλες μορφές. Ωστόσο οι άυλες μορφές δεν είναι απλώς ένα γένος του όντος, μια ξεχωριστή κατηγορία ουσιών· είναι πρωτίστως αρχές κινήσεως, αίτια της συνολικής τάξης του σύμπαντος. Υπάρχει επομένως σχέση εξάρτησης ανάμεσα στις άυλες μορφές και στις μεταβολές που συντελούνται σε κάθε πλευρά της πραγματικότητας. Συνεπώς, η γνώση των άυλων ουσιών είναι προϋπόθεση της κατανόησης οποιουδήποτε άλλου γένους του όντος. Μιλώντας για τα όρια της φυσικής επιστήμης, ο Αριστοτέλης σημειώνει:

Όσα πάλι δεν κινούνται, ξεφεύγουν από την αρμοδιότητα της φυσικής επιστήμης· πρόκειται για αυτά που, χωρίς να έχουν μέσα τους κίνηση ή αρχή κίνησης, κινούν, αλλά τα ίδια παραμένουν ακίνητα. Γι' αυτό άλλωστε υπάρχουν τρεις διαφορετικές πραγματείες: η πρώτη ασχολείται με τα ακίνητα, η δεύτερη με τα κινούμενα αλλά άφθαρτα και η τρίτη με τα φθαρτά (*Φυσικά* 198a28-31).
Οι αρχές όμως που προκαλούν τη φυσική κίνηση είναι δύο, και η δεύτερη από αυτές δεν είναι φυσική – γιατί δεν έχει μέσα της αρχή κίνησης. Τέτοιο είναι ό,τι κινεί χωρίς να κινείται, όπως αυτό που είναι εντελώς ακίνητο και προηγείται των πάντων, και ακόμη το «τι είναι κάτι» και η μορφή των όντων – γιατί αποτελούν ένα τέλος και έναν σκοπό (*Φυσικά* 198a35-b4).

Και στο κείμενο αυτό η αναγκαιότητα της πρώτης φιλοσοφίας ανάγεται στην ύπαρξη μιας κατηγορίας όντων, που κινούν χωρίς να κινούνται. Τώρα όμως τα όντα αυτά ονομάζονται αρχές που προκαλούν φυσική κίνηση, και συμπεριλαμβάνουν τόσο το κινούν ακίνητο, «που είναι εντελώς ακίνητο και προηγείται των πάντων», όσο και τη μορφή, το ένυλο είδος, των όντων. Στη δικαιοδοσία λοιπόν της πρώτης φιλοσοφίας ανήκει και η μελέτη των ένυλων ειδών, που είναι κι αυτά αρχές κινήσεως, αφού λειτουργούν στη φύση ως σκοποί των κινήσεων και των μεταβολών. Τα ένυλα είδη θα τα μελετήσει και ο φυσικός, ο οποίος ενδιαφέρεται για τις φυσικές κινήσεις και μεταβολές που αυτά προκαλούν. Εκείνο που ξεφεύγει από την αρμοδιότητα του φυσικού και εμπίπτει στην πρώτη φιλοσοφία είναι η μελέτη του είδους όχι ως προς τα αποτελέσματα που προκαλεί αλλά ως πρώτη αρχή, στην καθολικότητα και την καθαρότητά του. Αυτό δηλώνεται στην πρώτη πρόταση του Ε των *Μετά τα φυσικά*. Η πρώτη φιλοσοφία δεν μελετά απλώς το ον ως ον, αλλά και τις αρχές και τις αιτίες των όντων ως όντων (1025b4-5).

3.6. Η αριστοτελική θεολογία

Αν αναζητήσει κανείς τις ρητές αναφορές του Αριστοτέλη στον θεό ή στους θεούς, είναι εύκολο να διαπιστώσει ότι είναι πολλαπλάσιες στα ηθικά και στα πολιτικά του συγγράμματα σε σχέση με τα μεταφυσικά ή τα φυσικά. Ωστόσο, οι περισσότεροι μελετητές θα συμφωνούσαν ότι δεν έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ο ρόλος που αποδίδει ο Αριστοτέλης στο θείο για τη θεμελίωση της σωστής ανθρώπινης συμπεριφοράς. Ο Αριστοτέλης υιοθετεί μια συμβατική στάση αποδοχής απέναντι στις κοινές πεποιθήσεις για τους θεούς της πόλης –θα μπορούσαν οι απόψεις αυτές να συνοψιστούν στο ότι οι θεοί είναι τέλεια έμβια όντα που μεριμνούν για τους ανθρώπους– και θεωρεί ύψιστο καθήκον της πόλης την «*περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλειαν*» (*Πολιτικά* 1328b). Στα *Ηθικά Νικομάχεια* (1162a4) δεν θα διστάσει να δηλώσει, χωρίς ιδιαίτερο σχόλιο, ότι στους θεούς οφείλουμε τα πάντα: την ύπαρξη, την επιβίωση και την παιδεία μας.

Αντιθέτως, οι ελάχιστες αναφορές του Αριστοτέλη στον θεό στο πλαίσιο της μεταφυσικής του έχουν σχολιαστεί εξαντλητικά και έχουν γενικά θεωρηθεί θεμελιώδεις για την οικοδόμηση μιας «φυσικής θεολογίας». Στο Λ των *Μετά τα φυσικά*, ο Θεός –σε ενικό αριθμό αυτήν τη φορά– ταυτίζεται με το «*πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον*», την αριστοτελική αρχή της κίνησης του σύμπαντος, ως μια ουσία υπερβατική, απαλλαγμένη πλήρως από ύλη, ως καθαρή νοητική ενέργεια, ως *νόησις νοήσεως*. Η ιστορία της φιλοσοφίας θέλει τον Αριστοτέλη υπέρμαχο του δόγματος, που στην ύστερη αρχαιότητα θα ονομαστεί theologia tripertita (ή tripartita): άλλοι οι θεοί των ποιητών (που ο φιλόσοφος περιφρονεί), άλλοι οι θεοί της πόλης (που ο φιλόσοφος τιμά και σέβεται), και άλλοι οι θεοί, ή μάλλον ο θεός, της φιλοσοφίας (ως σημαντικό στοιχείο ενός φιλοσοφικού συστήματος).

Είναι μάλιστα εντυπωσιακό να σκεφτεί κανείς ότι η σχολαστική φιλοσοφία, δηλαδή η σύζευξη χριστιανισμού και αριστοτελισμού που θεμελιώνεται από τον Θωμά Ακινάτη, στηρίχθηκε ουσιαστικά σε ένα κεφάλαιο του Λ (το 7ο). Αποτελεί, κατά τη γνώμη μου, ανοικτό ερώτημα πώς μπόρεσε να επιτευχθεί και να επιβληθεί αυτή η σύζευξη, όταν ο Αριστοτέλης αρνείται ρητώς βασικά δόγματα του χριστιανισμού, κυρίως την αθανασία της ψυχής και τη δημιουργία του κόσμου (αλλά και την ύπαρξη θείας πρόνοιας). Αν λοιπόν δεν υπήρχε το Λ7, τότε μάλλον ο Ακινάτης, ως μεγάλος φιλόσοφος που όντως είναι, υποθέτω ότι θα περιοριζόταν να εκφράσει τον θαυμασμό του για τη σκέψη του μεγαλύτερου εθνικού φιλοσόφου, και δεν θα επιχειρούσε να τον ενσωματώσει στη χριστιανική δογματική.

Υπάρχει άραγε ρόλος για τον θεό στο αριστοτελικό σύμπαν; Για τους ανθρωπομορφικούς θεούς του ελληνικής μυθολογίας σίγουρα δεν υπάρχει. Ούτε όμως και για τον παντοδύναμο θεό-δημιουργό της χριστιανικής θρησκείας, που έχει τη δυνατότητα να επεμβαίνει στον κόσμο. Η φύση, για τον Αριστοτέλη, έχει τη δυνατότητα να αυτορυθμίζεται. Και όμως υπάρχουν κάποιες περιπτώσεις, όπου η μεταφυσική ονομάζεται «θεολογική». Ο Αριστοτέλης δέχεται την ύπαρξη μιας οντότητας, πλήρως απαλλαγμένης από την κίνηση και την ύλη, την οποία ονομάζει «κινούν ακίνητον», αλλά και κάποιες φορές «θεό». Οι λόγοι που επικαλείται για την αναγκαιότητα ύπαρξης μιας τέτοιας οντότητας είναι καθαρά λογικοί. Στη φύση παρατηρούμε μια συνεχή μετάδοση κινήσεων από σώμα σε σώμα, μια συνεχή ενεργοποίηση δυνατοτήτων. Πώς θεμελιώνεται λογικά αυτή η αλυσίδα των κινήσεων; Δεν θα πρέπει να υπάρχει μια αρχή, μια πρώτη αιτία της κίνησης;

Το Πρώτο Κινούν Ακίνητο εισάγεται στα *Φυσικά* του Αριστοτέλη (χωρίς εκεί να επονομάζεται «θεός»), σε μια προσπάθεια να αιτιολογηθεί η τακτική και συνεχής κυκλική περιφορά της σφαίρας των απλανών αστέρων, η οποία στα μάτια του Αριστοτέλη αντιπροσωπεύει την πρωταρχική και ιδανική μορφή κίνησης. Η εισαγωγή του Κινούντος Ακινήτου προκαλείται λοιπόν από ανάγκες που προέκυψαν στο εσωτερικό της αριστοτελικής φυσικής θεωρίας και εντάσσεται στην αριστοτελική φυσική.

Ο Αριστοτέλης κάποια στιγμή καταλήγει στη θέση ότι κάθε κίνηση, που εξ ορισμού είναι μια μετάβαση από το *δυνάμει* στο *ενεργεία*, πρέπει να προκαλείται από ένα κινούν που το ίδιο πραγματώνει την ενέργεια του κινουμένου. Η κίνηση του πρώτου ουρανού, της εξώτατης σφαίρας του σύμπαντος, θα πρέπει να προκαλείται από κάτι, που κατέχει *ενεργεία* όλα τα ουσιαστικά γνωρίσματα του πρώτου ουρανού: την αιωνιότητα, τη συνέχεια, την ομαλότητα, την τάξη. Αν τώρα αυτό το κάτι κινούνταν, τότε θα έπρεπε να αιτιολογήσουμε την κίνησή του με ένα άλλο κινούν. Άρα το Πρώτο Κινούν, το κινούν αίτιο του Πρώτου ουρανού είναι κατ' ανάγκην ακίνητο. Αυτός είναι ο συλλογισμός του Αριστοτέλη στα *Φυσικά*.

Στο Λ των *Μετά τα φυσικά* (μια πραγματεία που δεν ανήκει στη φυσική, αλλά στην πρώτη φιλοσοφία, αφού το θέμα της είναι η ουσία) ο Αριστοτέλης επανέρχεται στο Πρώτο Κινούν Ακίνητο. Και εδώ είναι που θα συνδέσει το Κινούν Ακίνητο με τον Θεό. Από τον αριστοτελικό θεό, ως πρώτη αρχή της κίνησης, εξαρτάται όλος «*ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις*».

Ο πρώτος ουρανός θα είναι αιώνιος. Υπάρχει όμως και κάτι που [τον] *κινεί. Και επειδή αυτό που κινείται και κινεί είναι ενδιάμεσο, θα υπάρχει ένα κινούν που κινεί χωρίς να κινείται, κάτι που είναι αιώνιο, ουσία και ενέργεια. Και κινεί με τον ίδιο τρόπο που κινούν το «ὀρεκτόν» και το «νοητόν»: κινούν χωρίς να κινούνται… Από μια τέτοια αρχή, λοιπόν, εξαρτάται «ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις». Η διαγωγή της είναι όπως η άριστη δική μας, που εμείς ωστόσο απολαμβάνουμε σε σπάνιες περιστάσεις. Γιατί εκείνη βρίσκεται αιωνίως σ' αυτήν την κατάσταση -πράγμα που εμείς δεν μπορούμε να πετύχουμε-, καθώς η ενέργειά της είναι και ηδονή… Η δική του ενέργεια είναι η άριστη και αιώνια ζωή. Και λέμε ότι ο θεός είναι έμβιο ον αιώνιο και άριστο, έτσι ώστε να υπάρχει σ' αυτόν ζωή και διάρκεια συνεχής και αιώνια. Γιατί αυτό είναι ο θεός* (*Μετά τα φυσικά* Λ 1072a23 κ.ε.).

Το Πρώτο Κινούν Ακίνητο και εδώ εισάγεται ως αρχή κίνησης. Κινεί χωρίς το ίδιο να θίγεται στο ελάχιστο, κινεί όπως το *ὀρεκτόν* και το *νοητόν*, κινεί ως *ἐρώμενον*. Εδώ όμως χαρακτηρίζεται επιπλέον με μια σειρά θετικών κατηγορημάτων: είναι *καλόν*, *ἁπλοῦν*, *ἄριστον*. Η ενέργειά του είναι η *νόησις*, αφού κινεί ως *νοητόν*. Νοεί όμως τον ίδιο του τον εαυτό και τίποτε άλλο, όντας *νόησις νοήσεως*. Ως ενέργεια και *νόησις*, το Πρώτο Κινούν χαρακτηρίζεται αιωνίως από *διαγωγήν ἀρίστην*. Η διαγωγή αυτή είναι ελάχιστα προσιτή στον άνθρωπο, είναι παρόμοια όμως με την αιώνια, συνεχή και άριστη ζωή του θεού. Κατά συνέπειαν, το Πρώτο Κινούν είναι ο θεός.

Το κείμενο του Λ7 είναι ένα μεικτό κείμενο. Εμπεριέχει βασικές φιλοσοφικές θέσεις του Αριστοτέλη, αλλά εμπεριέχει και ισχυρή δόση μεταφορικού λόγου, προτρεπτικού πιθανότατα περιεχομένου. Η έμφαση δεν δίνεται στην εξήγηση των κινήσεων, αλλά στο γεγονός ότι το Κινούν Ακίνητο είναι ουσία. Υπάρχει μία

τουλάχιστον ουσία, διαφορετική από τις αισθητές ουσίες, αφού είναι άυλη, ακίνητη, αιώνια και χωριστή. Μια ουσία που είναι καθαρή ενέργεια, από την οποία εξαρτάται όλος *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις*. Από τη στιγμή ωστόσο που ορίζεται με αυτόν τον τρόπο, το Πρώτο Κινούν Ακίνητο καθίσταται ουσιαστικά άρρητο. Αυτό που είναι καθαρή ενέργεια, τι ακριβώς πραγματώνει; Απλώς και μόνο την ύπαρξή του. Μόνο λοιπόν αρνητικούς προσδιορισμούς μπορούμε να του αποδώσουμε: είναι ακίνητο, άυλο, αγέννητο και ανώλεθρο, αμερές, αμέγεθες, αδιαίρετο. Μπορούμε απλώς να πούμε για το Κινούν Ακίνητο ότι ως καθαρή ενέργεια είναι επιπλέον νοητό. Αυτή είναι η κατάληξη της αποδεικτικής συλλογιστικής του Αριστοτέλη στο Λ7. Όλα τα άλλα, και είναι πολλά και μάλιστα τα πιο γνωστά, δεν είναι συλλογισμοί αλλά είναι εικόνες, επιβλητικές, όπως αποδείχτηκε στο πέρασμα του χρόνου, μεταφορές, που μας φέρνουν εγγύτερα στην άρρητη ενέργεια του Πρώτου Κινούντος. Το να πει κανείς, όπως εδώ ο Αριστοτέλης, ότι το Κινούν Ακίνητο ζει μια ευτυχισμένη ζωή, είναι απλώς μια μεταφορά. Μεταφορά είναι και το να πει κανείς ότι το Κινούν Ακίνητο είναι «θεός»: ένας θεός αυτάρκης και αγαθός, που ζει, σκέπτεται και αισθάνεται ηδονή. Δηλαδή ο θεός της ελληνικής παράδοσης, ο θεός της πόλης, ο οποίος ακριβώς είναι ένα τέλειο, έμβιο ον.

Όποτε χρησιμοποιεί τον θεό ο Αριστοτέλης στα κείμενά του, είτε στα ηθικά είτε στα μεταφυσικά, τον χρησιμοποιεί με την καθιερωμένη από την παράδοση αρχαιοελληνική έννοια του τέλειου έμβιου όντος. Η σύνδεση Κινούντος Ακινήτου και θεού δεν αποτελεί ταύτιση αλλά μεταφορική προσέγγιση. Το ίδιο ισχύει για την σύλληψη του Κινούντος Ακινήτου ως Νου που νοεί τον εαυτό του.

Μπορούμε λοιπόν να συλλάβουμε τη δυνατότητα ύπαρξης μιας οντότητας, που θα προκαλεί κίνηση χωρίς η ίδια να κινείται, μια οντότητα που θα βρίσκεται έξω από τον κύκλο των μεταβολών. Αυτό είναι το αριστοτελικό «κινούν ακίνητο», ο θεός του Αριστοτέλη. Δεν δημιουργεί το σύμπαν ούτε επεμβαίνει με κανέναν τρόπο σ’ αυτό. Εγγυάται απλώς την αλυσίδα των μεταβολών.

Αν ο θεός του Αριστοτέλη αποχωρούσε από το θέατρο του κόσμου, δεν θα έμενε κενός ένας πρωταγωνιστικός ρόλος. Θα ακυρωνόταν απλώς μια λογική δυνατότητα.

Κεφάλαιο 4ο Η αριστοτελική φυσική

4.1. Φυσική και μεταφυσική στον Αριστοτέλη

Στην αριστοτελική εγκυκλοπαίδεια της γνώσης η επιστήμη που κατέχει την κυρίαρχη θέση είναι χωρίς αμφιβολία η «φυσική». Με τον καινοφανή αυτόν όρο ο Αριστοτέλης περιγράφει τη *θεωρητική* γνώση των αρχών και των αιτίων των φυσικών όντων και της διαρκούς μεταβολής τους. Αν λοιπόν σκεφτεί κανείς ότι για τον Αριστοτέλη τα μόνα όντα που υπάρχουν, οι μόνες «ουσίες», είναι οι ατομικές συγκεκριμένες οντότητες, σαν τον Ήλιο, τον Σωκράτη ή αυτό εδώ το δέντρο, η φυσική μοιάζει να μελετά την ολότητα της ύπαρξης. Οι Ιδέες (πλατωνικές ή άλλες) δεν έχουν αυτόνομη ύπαρξη για τον Αριστοτέλη, ενώ τα μαθηματικά μεγέθη και οι μαθηματικές έννοιες προκύπτουν μέσω αφαίρεσης από την αισθητή πραγματικότητα. Μπορεί λοιπόν ο Αριστοτέλης να υποστηρίζει ότι είναι «τρεις οι θεωρητικές φιλοσοφίες: τα μαθηματικά, η φυσική και η θεολογική [ή πρώτη φιλοσοφία]» (*Μετά τα φυσικά* Ε 1026a18-19), από αυτές όμως μόνο όμως η φυσική ασχολείται με οντότητες υπαρκτές πέραν πάσης αμφιβολίας.

Και όντως, στη φυσική ο Αριστοτέλης θα αφιερώσει το συντριπτικά μεγαλύτερο μέρος του έργου του. Τα φυσικά του συγγράμματα ξεκινούν από τα *Φυσικά*, που θέτουν τις γενικές αρχές της έρευνας της φύσης, περιλαμβάνουν την κοσμολογία και την αστρονομία (*Περί ουρανού*), τη μελέτη της φυσικής επίγειας μεταβολής (*Περί γενέσεως και φθοράς*) και των μετεωρολογικών φαινομένων (*Μετεωρολογικά*), τη μελέτη των έμβιων όντων (τα βιολογικά του συγγράμματα), για να καταλήξουν στον ανθρώπινο οργανισμό και τις λειτουργίες του (*Περί ψυχής* και *Μικρά φυσικά*). Δεν υπάρχει πλευρά της φυσικής πραγματικότητας πάνω στην οποία να μην έχει σκύψει ο Αριστοτέλης με ενδιαφέρον και προσοχή, κανένα φυσικό φαινόμενο δεν έχει θεωρηθεί ανάξιο λόγου και μελέτης (*Περί ζώων μορίων* 644b22-645a23). Η φυσική του Αριστοτέλη καλύπτει τα 2/3 του συγγραφικού του έργου.

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, ποιος είναι ο ρόλος της λεγόμενης «πρώτης φιλοσοφίας»; Ποια είναι η σχέση της με τη φυσική; Και γιατί τοποθετείται ιεραρχικά «πρώτη»; Το ότι εδώ υπάρχει ένα ζήτημα, μια γνήσια απορία, μας το λέει ο ίδιος ο Αριστοτέλης:

Αν δεν υπήρχε καμία άλλη ουσία πέρα από τις ουσίες που έχουν συσταθεί από τη φύση, τότε η φυσική θα ήταν η πρώτη επιστήμη. Αν όμως υπάρχει κάποια ουσία ακίνητη, τότε η επιστήμη που την μελετά θα προηγείται της φυσικής και θα είναι η πρώτη φιλοσοφία· και θα είναι καθολική επιστήμη, ακριβώς γιατί είναι πρώτη (*Μετά τα φυσικά* Ε 1026a27-32).

Με κάποια δυσκολία, ο Αριστοτέλης θα απαντήσει θετικά στο δίλημμα που ο ίδιος θέτει. Η πρώτη φιλοσοφία υπάρχει, γιατί υπάρχει μία τουλάχιστον «ουσία ακίνητη», το περίφημο Πρώτο Κινούν Ακίνητο. Η μελέτη της ουσίας αυτής υπερβαίνει την αρμοδιότητα της φυσικής επιστήμης, οπότε είναι ακριβώς η αριστοτελική πρώτη φιλοσοφία, η «μετα-φυσική», η οποία στο Λ των *Μετά τα φυσικά* θα προσδιορίσει το Κινούν Ακίνητο ως

ὀρεκτόν και *ἐρώμενον*, ως *νόησιν νοήσεως*, ως ζώντα, ευτυχή και πλήρως αυτάρκη *θεόν* (1072a21 κ.ε.). Το γιατί τώρα αυτή η επιστήμη, η «*θεολογική*», είναι και καθολική γνώση, προσδιορίζει δηλαδή το ον στην γενικότητά του, είναι ένα ζήτημα, που όπως είδαμε, είναι ανοικτό στην ερμηνεία της αριστοτελικής φιλοσοφίας.

Θα έλεγε κανείς ότι ο Αριστοτέλης διατηρεί στην οντολογία του μία τουλάχιστον πλατωνική Ιδέα. Η Ιδέα αυτή, το Πρώτο Κινούν, είναι άυλη και υπεραισθητή, και επομένως δεν μπορεί να συλληφθεί από την επιστήμη που μελετά τα φυσικά και αισθητά όντα. Χρειάζεται επομένως μια επιστήμη του νοητού όντος, μια επιστήμη της καθαρής νόησης: η επιστήμη αυτή δεν έχει αντικείμενο μια περιοχή της αισθητής πραγματικότητας ή «ένα γένος του όντος» (*Μετά τα φυσικά* Ε 1025b8), αλλά την ίδια την ύπαρξη - το ον, την ουσία. Κάθε επιστήμη όμως στηρίζεται σε κάποιες αρχές. Ποιες είναι λοιπόν οι αρχές της πρώτης φιλοσοφίας; Όταν θέτει αυτό το ερώτημα, στην αρχή των *Μετά τα φυσικά*, ο Αριστοτέλης απαντά: η επιστήμη που αναζητούμε «είναι η θεωρητική γνώση των πρώτων αρχών και των πρώτων αιτιών» (*Μετά τα φυσικά* Α 982b7-9)· και ως πρώτες αρχές φαίνεται να εννοεί τα τέσσερα αίτια: το είδος, την ύλη, την αρχή της κίνησης και το τέλος. Πρόκειται για τις δυνατές απαντήσεις στο ερώτημα «γιατί», όταν τεθεί στην καθολικότητά του. Αυτό που επιδιώκουμε σε κάθε επιστήμη είναι να αναγάγουμε ένα γεγονός στα πραγματικά του αίτια, αφού η επιστημονική γνώση είναι γνώση του «διότι». Στην εξήγηση όμως ενός συμβάντος, ενός φαινομένου ή ενός γεγονότος, τα αίτια που προσδιορίζουμε είναι πάντοτε συγκεκριμένα και, πολλές φορές, εξατομικευμένα. Πότε λοιπόν τα αίτια μπορούν να θεωρηθούν καθολικές αρχές; Όχι όταν επιδιώκεται η εφαρμογή τους σε έναν τομέα φαινομένων, αλλά σε ένα προγενέστερο στάδιο, όταν αναζητείται ο ορισμός τους, η γενική τους σύλληψη. Το έργο αυτό ο Αριστοτέλης το αναθέτει στην «πρώτη φιλοσοφία».

Υπάρχει λοιπόν μία τουλάχιστον νοητή οντότητα, το Κινούν Ακίνητο, η μελέτη της οποίας δεν εντάσσεται στον χώρο της αριστοτελικής φυσικής· και υπάρχει επίσης η αναγκαιότητα να τεθούν οι πρώτες αρχές, που αφορούν το ον στην καθολικότητά του και όχι μια κατηγορία φυσικών όντων. Αυτοί είναι οι λόγοι που καθιστούν τη φυσική ανεπαρκή ως «πρώτη φιλοσοφία».

Αν ωστόσο αναζητήσει κανείς πως θεμελιώνεται στα κείμενα του Αριστοτέλη η ύπαρξη του Κινούντος Ακινήτου θα πρέπει να καταφύγει στο 8^{ο} βιβλίο των *Φυσικών*. Στο ώριμο, δουλεμένο και εκτενές αυτό κείμενο ο Αριστοτέλης θα ξεκινήσει από τον ορισμό της κίνησης και των στοιχείων της (κινούν και κινούμενο), θα αποδείξει την προτεραιότητα, την πληρότητα και τη συνέχεια της κυκλικής κίνησης και θα αναγάγει την κυκλική κίνηση στην επίδραση ενός κινούντος που δεν μπορεί κι αυτό να κινείται, και επομένως θα είναι ακίνητο. Ο υποψιασμένος αναγνώστης αντιλαμβάνεται ότι ο Αριστοτέλης έχει στον νου του την αιώνια κίνηση του σύμπαντος και την αιτιολόγησή της, το ίδιο το κείμενο όμως εκφέρεται στον ύψιστο βαθμό καθολικότητας: συλλαμβάνει την κίνηση ως μετάβαση του κινουμένου από το *δυνάμει* στο *ενεργεία*, δείχνει την αναγκαιότητα της ύπαρξης ενός κινούντος σε κάθε δυνατή κίνηση, αναφέρεται στα γενικά χαρακτηριστικά της κυκλικής κίνησης και εισάγει το κινούν ακίνητο ως ποιητικό αίτιο κάθε κυκλικής και συνεχούς κίνησης. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να υπονοεί ότι, πριν από την εξειδικευμένη φυσική έρευνα (και εδώ πρόκειται για τη μελέτη των ουράνιων κινήσεων), απαιτείται μια γενικότερη αναζήτηση επάνω σε καθολικές έννοιες, σε αίτια και σε αρχές. Η εξήγηση της κίνησης του σύμπαντος προϋποθέτει τη διερεύνηση

της *καθόλου* κίνησης, αλλά και των εννοιών του αιτίου, του συνεχούς, ακόμη και του ενός – και αυτό ακριβώς γίνεται στα *Φυσικά*.

Το Κινούν Ακίνητο μπορεί να αποτελεί αντικείμενο της πρώτης φιλοσοφίας, συνιστά όμως ταυτοχρόνως ακρογωνιαίο λίθο της αριστοτελικής φυσικής. Είναι αυτό που προσδίδει στην εξώτατη σφαίρα των απλανών την ομαλή κυκλική της κίνηση, η κίνηση αυτή μεταφέρεται στους πλανήτες, και μέσω του Ήλιου επηρεάζει καθοριστικά τις επίγειες φυσικές μεταβολές, τον αέναο κύκλο της γέννησης και της φθοράς.

Στα *Φυσικά* πρέπει επίσης να στραφεί ο αναγνώστης και όταν αναζητά τις πληρέστερες αριστοτελικές αναλύσεις για τα τέσσερα αίτια, για την ύλη και την κίνηση. Στο 1ο βιβλίο ο Αριστοτέλης υπερασπίζεται μια διμερή οντολογία, η οποία θέτει δίπλα στο (πλατωνικής προέλευσης) είδος την καινοφανή, δική του ύλη. Στο 2ο βιβλίο δείχνει ότι η επιστημονική εξήγηση σε κάθε τομέα φαινομένων πρέπει να κάνει χρήση των τεσσάρων αιτίων. Και στην αρχή του 3ου βιβλίου εισηγείται έναν γενικό ορισμό της κίνησης. Οι αναλύσεις αυτές θα μπορούσαν άνετα να είχαν συμπεριληφθεί στα *Μετά τα φυσικά*, καθώς ούτε η ύλη ούτε το αίτιο ανήκουν αποκλειστικά στη αριστοτελική φυσική. Αν εντάχθηκαν στα *Φυσικά*, είναι γιατί ο ίδιος ο Αριστοτέλης δηλώνει προγραμματικά ότι το ενδιαφέρον του θα επικεντρωθεί στη μελέτη της φύσης (*Φυσικά* 184a15, 190b17-18). Η προκαταρτική εργασία που οδηγεί στις πρώτες αρχές είναι ένα στάδιο γνώσης απαραίτητο στον φυσικό επιστήμονα, πριν ξεκινήσει την έρευνά του σε έναν τομέα της επιστήμης του (στην κοσμολογία λ.χ. ή στη βιολογία). Οι ίδιες όμως αυτές αρχές είναι εξίσου απαραίτητες και σε όποιον πρόκειται να ασχοληθεί με τη λογική (η ύλη του συλλογισμού είναι οι προκείμενές του, ισχυρίζεται ο Αριστοτέλης), με την ηθική (όπου η ευδαιμονία ορίζεται ως το αγαθό και το τέλος της ανθρώπινης ζωής), και, οπωσδήποτε, με τη μεταφυσική.

Στα *Φυσικά* λοιπόν ο Αριστοτέλης εισάγει τις βασικές έννοιες, τις πρώτες αρχές, επάνω στις οποίες θα θεμελιωθεί η γνώση της φύσης. Κατά σειράν: ύλη, αιτιότητα, κίνηση, άπειρο, τόπος, κενό και χρόνος, είδη μεταβολής, συνέχεια, Κινούν Ακίνητο. Ο ερευνητής της φύσης, αν δεν κατέχει αυτές τις βασικές έννοιες, δεν μπορεί να επιτελέσει καμία ειδική έρευνα. Το γεγονός τώρα ότι κάποιες από αυτές τις αρχές είναι κοινές σε κάθε γνωστική αναζήτηση προκύπτει από την πεποίθηση του Αριστοτέλη ότι τα φύσει όντα καλύπτουν ουσιαστικά την ολότητα της υπαρκτής πραγματικότητας. Οι αρχές της φυσικής επιστήμης είναι σε μεγάλο βαθμό και αρχές της εν γένει γνώσης.

4.2. Τα τέσσερα αίτια

Η επιστημονική γνώση είναι καθολική γνώση, αλλά είναι και αιτιακή γνώση. «Γνωρίζουμε κάτι», λέει ο Αριστοτέλης, «μόνο όταν συλλάβουμε το γιατί του» (*Φυσικά* 194b19). Η απλή περιγραφή, η ταξινόμηση ή η απαρίθμηση δεν μπορούν να θεωρηθούν ολοκληρωμένες επιστημονικές γνώσεις.

Η αιτία όμως ενός συμβάντος ή ενός φαινομένου δεν είναι μια και μοναδική. Ο Αριστοτέλης μάλιστα υποστηρίζει ότι, αν αναλύσουμε τον τρόπο με τον οποίο εξηγούμε τα πράγματα, θα διακρίνουμε τέσσερις μορφές αιτίων: την ύλη, το είδος, το ποιητικό και το τελικό αίτιο. Αν μελετήσουμε, για παράδειγμα, το φαινόμενο της γέννησης ενός ζώου, θα πρέπει να αναφερθούμε στις σάρκες και στα οστά του νεογνού (την ύλη του), αλλά και στο ζωικό είδος που αναπαράγεται. Θα πρέπει επίσης να προσδιορίσουμε ποιος γεννά το νεογνό, ποιοι είναι δηλαδή οι γεννήτορές του (το ποιητικό αίτιο). Τέλος, θα πρέπει να αναρωτηθούμε ποιος είναι ο σκοπός της συγκεκριμένης γέννησης, και μια πιθανή απάντηση θα ήταν ότι σκοπός είναι η διατήρηση του είδους (το τελικό αίτιο). Θα πρέπει βέβαια να τονίσουμε ότι, με τον εντοπισμό των αιτίων, ο Αριστοτέλης δεν αναφέρεται απλώς στον τρόπο που οι άνθρωποι εξηγούν την πραγματικότητα, αλλά και στο πώς είναι δομημένη αυτή η πραγματικότητα.

Ο προσδιορισμός και των τεσσάρων αιτίων είναι απαραίτητος σε μια επαρκή αιτιολόγηση οποιουδήποτε συμβάντος, αφού τα αίτια αναφέρονται σε πραγματικές πλευρές και διασυνδέσεις του γεγονότος – αυτό τουλάχιστον θα απαιτήσει ο Αριστοτέλης ρητώς από τον ερευνητή της φύσης:

Επειδή οι αιτίες είναι τέσσερις, χρέος του φυσικού είναι να τις γνωρίσει όλες, και ανάγοντας το «γιατί» και στις τέσσερις –στην ύλη, στο είδος, σε αυτό που προκάλεσε την κίνηση, στον σκοπό–, να είναι σε θέση να δώσει τη φυσική αιτιολογία (*Φυσικά* 198a22-23).

Το υλικό αίτιο ορίζεται ως «το ενυπάρχον από το οποίο γίνεται κάτι» ή το «υπο-κείμενο», και περιλαμβάνει εκτός φυσικά από τα υλικά της σύνθεσης ή της κατασκευής ενός όντος και λιγότερο αυτονόητους «υλικούς» παράγοντες, όπως τα μέρη ενός όλου και τις προκείμενες του συμπεράσματος. Για να συλλάβουμε το αριστοτελικό υλικό αίτιο πρέπει να αποδεσμευτούμε οριστικά από το κλασικό παράδειγμα του χάλκινου αγάλματος που συναντούμε στα εγχειρίδια της φιλοσοφίας (το παράδειγμα κατάγεται από την ίδια την έκθεση του Αριστοτέλη), και να αντιληφθούμε την ύλη ως την αναγκαία συνθήκη ύπαρξης ενός πράγματος ή ενός συμβάντος, μια συνθήκη που εμπεριέχει και τη δυνατότητα ύπαρξης αυτού του πράγματος. Η ύλη ενός όντος, λ.χ. του ανθρώπου, είναι αυτό *από το οποίο* ο άνθρωπος αποτελείται, δηλαδή τα όργανά του και, σε ένα βαθύτερο επίπεδο ανάλυσης, οι ιστοί του, αλλά και αυτό *που προϋπήρχε* ως δυνατότητα του ανθρώπου, δηλαδή κάποια μορφή του θηλυκού ωαρίου που παίρνει μορφή από το ανδρικό σπέρμα.

Το δεύτερο αριστοτελικό αίτιο, το ειδικό αίτιο, ορίζεται ως «ο ορισμός της ουσίας» του (*Φυσικά* 194b26-27) ή το «τι είναι κάτι» (*Φυσικά* 198a16) και είναι η άλλη όψη του υλικού αιτίου, αφού τα δύο αίτια συνδέονται όπως τα δύο σκέλη ενός ζεύγους. Και πάλι για να κατανοήσουμε το ειδικό αίτιο καλό θα είναι να

ξεφύγουμε από την αισθητή μορφή ή το σχήμα ενός αντικειμένου προς την κατεύθυνση του ορισμού, της βαθύτερης δομής, του όλου. Σε πιο σύνθετες υπάρξεις ή διαδικασίες καλύτερο είναι να προσεγγίσει κανείς το είδος μέσω της λειτουργίας ή του «έργου» που επιτελείται. Αν μείνει κανείς στο σχήμα ή στην εξωτερική μορφή δεν θα μπορέσει να διακρίνει πού έγκειται η διαφορά στο είδος ενός ανθρώπου και ενός πτώματος (*Περί ζώων μορίων* 640b33-35). Γι' αυτό στα *Μετά τα φυσικά* ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί κατά προτίμηση τις εκφράσεις «ενέργεια» ή «εντελέχεια» για να συλλάβει το είδος (λ.χ. *Μετά τα φυσικά* Θ 1050a22).

Το ποιητικό ή κινητικό αίτιο ορίζεται πάντοτε περιφραστικά από τον Αριστοτέλη: στην πληρέστερη εκδοχή του ως «από όπου προέρχεται η μεταβολή ή η ακινητοποίηση» (*Φυσικά* 194b29-30), και συνήθως περιληπτικά ως «η προέλευση της κίνησης» («*ὅθεν ἡ κίνησις*»). Σηματοδοτεί, όπως και τα αίτια της σύγχρονης φυσικής, τον δράστη μιας ενέργειας, το κινούν αίτιο ή τον φορέα μιας μεταβολής· μπορεί όμως να προσδιορίσει και την αφορμή μιας ενέργειας. Το ποιητικό αίτιο προηγείται πάντοτε του γεγονότος που καλείται να εξηγήσει. Είναι το είδος των αιτίων που εμπλέκονται σε κάθε διαδικασία μηχανικής μετάδοσης κινήσεων.

Τέλος το τελικό αίτιο ισοδυναμεί με τον σκοπό (το «*οὗ ἕνεκα*») ενός όντος ή γεγονότος. Ο Αριστοτέλης το ονομάζει και «αγαθό» ή «βέλτιστο» (*Φυσικά* 195a24-26), εννοώντας ότι τέλος δεν είναι η οποιαδήποτε κατάληξη μιας μεταβολής, αλλά η επίτευξη ενός προϋπάρχοντος στόχου, το έσχατο σημείο μιας διαδικασίας «όταν, σε μια μεταβολή που είναι συνεχής, υπάρχει κάποιο τέλος» (*Φυσικά* 194a29-30). Το αριστοτελικό τέλος ή αγαθό δεν πρέπει βέβαια να συγχέεται με το απόλυτο πλατωνικό Αγαθό, αφού αυτό που ενδιαφέρει τον Αριστοτέλη είναι η πραγμάτωση μιας συγκεκριμένης δυνατότητας, η ολοκλήρωση μιας συγκεκριμένης διαδικασίας μεταβολής.

Η θεωρία των τεσσάρων αιτίων είναι μια από τις πιο κεντρικές και τις πιο χαρακτηριστικές πλευρές της σκέψης του Αριστοτέλη. Για τη σύλληψή της, ο Αριστοτέλης αισθάνεται περήφανος, και δηλώνει ότι σε σχέση με τη δική του ολοκληρωμένη αιτιότητα οι απόπειρες των προηγουμένων στοχαστών υπήρξαν ασαφείς και συγκεχυμένες, «απλά ψελλίσματα» (*Μετά τα φυσικά* 993a15), «σαν τα χτυπήματα που δίνουν οι αγύμναστοι στη μάχη» (*Μετά τα φυσικά* 985a13-14). Η θεωρία βρίσκει εφαρμογή σε όλο το φάσμα των αναλύσεών του. Με τα τέσσερα αίτια ο Αριστοτέλης θα προσπαθήσει να εξηγήσει τόσο τα φυσικά φαινόμενα όσο και την ανθρώπινη δημιουργία και συμπεριφορά: την αναπαραγωγή ενός ζωντανού οργανισμού, την τροχιά ενός πλανήτη, αλλά και τη δημιουργία των πόλεων και την εξέλιξη της τραγωδίας.

4.3. Βασικές έννοιες της φυσικής του Αριστοτέλη

Κίνηση

Λέμε συνήθως ότι η κίνηση είναι η βασική έννοια της αριστοτελικής φυσικής. Η ύπαρξή της στον επίγειο και στον ουράνιο χώρο θεωρείται πλήρως εναργής και αυτονόητη. Ωστόσο, ενώ η ύπαρξη της κίνησης στο σύμπαν θεωρείται δεδομένη, ο Αριστοτέλης συνειδητοποιεί ότι ο ορισμός και η ανάλυσή της είναι το στοιχείο που διαφοροποιεί τη δική του φυσική έρευνα από κάθε προγενέστερη. Αντιλαμβάνεται ότι έχει πλέον τη δυνατότητα να ορίσει την κίνηση – μια έννοια, δηλαδή, που και στα δικά του μάτια μοιάζει πρωταρχική. Ορισμός όμως σημαίνει αναγωγή σε πιο πρωταρχικές έννοιες. Και οι έννοιες αυτές, των οποίων την εμβέλεια ίσως ο Αριστοτέλης συνειδητοποιεί για πρώτη φορά ενώ γράφει το κείμενο που μελετούμε, είναι το ζεύγος *δυνάμει* και *ἐνεργείᾳ* (ή *ἐντελεχείᾳ*).

Η βασική σύλληψη του Αριστοτέλη είναι ότι η κίνηση μπορεί να οριστεί ως η μετάβαση από το *δυνάμει* στο *ἐντελεχείᾳ*, ως η μετάβαση του *δυνάμει* όντος στην εντελέχειά του. Θα το διατυπώσει επακριβώς με τον περίφημο ορισμό της κίνησης: «*ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν*» (*Φυσικά* 201a10-11) – η κίνηση είναι η εντελέχεια του δυνάμει όντος, ως τέτοιου, δηλαδή ως όντος δυναμένου να ενεργοποιηθεί με τη συγκεκριμένη ενέργεια, ως *κινητόν* (*Φυσικά* 202a8, 29). Όταν μελετούμε έναν άνθρωπο που πηγαίνει από την Αθήνα στη Θήβα ή που ασπρίζουν τα μαλλιά του, δεν μας ενδιαφέρει η εντελέχειά του ως ανθρώπινου όντος αλλά η εντελέχειά του ως κινουμένου (η κίνηση δηλαδή προς τη Θήβα) ή ως αλλοιουμένου (το άσπρισμα των μαλλιών). Και, επιπλέον, η εντελέχεια του κινουμένου παύει να υφίσταται όταν έχει ολοκληρωθεί η κίνηση – με την άφιξη στη Θήβα ο άνθρωπός μας δεν κινείται πλέον. Γι’ αυτό ο Αριστοτέλης θα προσθέσει στον ορισμό της κίνησης το σημαντικό κατηγόρημα «*ἀτελής*»: η κίνηση είναι *ἀτελής* εντελέχεια του δυνάμει όντος.

Γιατί είναι σημαντικός ο ορισμός του Αριστοτέλη; Γιατί είναι γενικός, ισχύει δηλαδή για κάθε είδος μεταβολής – τη γέννηση, την αύξηση, την *ἀλλοίωσιν* και την μετακίνηση (ή *φοράν*). Κυρίως όμως γιατί συνδέει την κίνηση με την εντελέχεια, δηλαδή με την πραγμάτωση του *τέλους* κάθε φυσικής μεταβολής. Οι ποικίλες φυσικές κινήσεις του σύμπαντος εντάσσονται με τον τρόπο αυτό στην αριστοτελική τελεολογία. Αυτό που υπονοεί ο ορισμός είναι ότι κάθε φυσική κίνηση στο αριστοτελικό σύμπαν είναι μετάβαση προς ένα προδιαγεγραμμένο τέλος, πραγμάτωση ενός σκοπού.

Ο Αριστοτέλης θα επιμείνει σε ένα ουσιώδες χαρακτηριστικό της κίνησης: ότι κάθε κίνηση προϋποθέτει πάντοτε ένα κινούν, που βρίσκεται σε εντελέχεια. Η θέση αυτή σημαίνει απομάκρυνση από τη γοητευτική πλατωνική προβολή της «αυτοκίνησης» των όντων, που εμμέσως και ο ίδιος είχε αξιοποιήσει όταν όριζε τα φυσικά όντα ως αυτά που έχουν μέσα τους την αρχή της κίνησης, δηλαδή ως αυτοκινούμενα όντα. Παρά τις πολλές δυσκολίες που του δημιουργεί αυτή η προσέγγιση (η πιο σημαντική είναι η εξήγηση της φυσικής κίνησης των σωμάτων, προς τα κάτω ή προς τα επάνω, όπου το κινούν είναι δυσδιάκριτο), ο Αριστοτέλης προκρίνει την αυθυπαρξία του κινούντος σε κάθε κίνηση. Το κέρδος από τη νέα προσέγγιση θα

φανεί στο 7ο και το 8ο βιβλίο των *Φυσικών*, αφού με βάση τη διάκριση κινούντος και κινουμένου θα θεμελιωθεί η ύπαρξη του Πρώτου Κινούντος Ακινήτου.

Ο Αριστοτέλης τονίζει ακόμη ότι «κάθε κίνηση ξεκινά από κάτι και τελειώνει σε κάτι» (*Φυσικά* 224a34-b1). Η έμφαση στην αφετηρία και στην κατάληξη της κίνησης μοιάζει αυτονόητη, αλλά είναι σημαντική για τον Αριστοτέλη. Πρέπει να καταλάβουμε ότι ο Αριστοτέλης δεν έχει στον νου του απροσδιόριστες ή ατελείς μεταβολές που συντελούνται χωρίς σκοπιμότητα, αλλά αντικείμενό του είναι οι καθορισμένες και πλήρεις μεταβολές που όντως «ξεκινούν από κάτι [συγκεκριμένο] και τελειώνουν σε κάτι». Τέτοιες είναι οι μεταβολές στη φύση. Ίσως γι' αυτό να προτιμά και τον όρο «κίνηση» από τον πιο ασαφή όρο της μεταβολής. Υπό την οπτική αυτή η αφετηρία και η κατάληξη της κίνησης είναι ενάντιες καταστάσεις για το κινούμενο, και η κίνηση είναι μια μετάβαση στο ενάντιο. Αυτό φαίνεται πιο καθαρά στη γέννηση, όπου μεταβαίνουμε από το μη ον στην αντιφατική του κατάσταση, στο ον, αλλά ισχύει με τη μορφή της εναντίωσης και για τις άλλες μεταβολές.

Τόπος

Ο Αριστοτέλης ξεκινά από τη διαπίστωση ότι ο τόπος είναι κάτι που όλοι δέχονται ότι υπάρχει, αλλά κανείς δεν αναλύει. Πριν από τον ίδιο μόνο ο Πλάτων μίλησε για τον τόπο εισάγοντας στον *Τίμαιο* την «*χώραν*», την οποία ο Αριστοτέλης ταυτίζει με τη δική του ύλη. Η ταύτιση του τόπου με την ύλη δεν φαίνεται παράλογη στον Αριστοτέλη, αφού ο τόπος ενός σώματος θα μπορούσε να προσδιοριστεί ως αυτό που περιέχεται μέσα στα όριά του· όπως θα μπορούσε να ταυτιστεί με τη μορφή του σώματος, αφού ο τόπος είναι κατά κάποιον τρόπο το πέρας του σώματος. Ωστόσο, και η ύλη και η μορφή απορρίπτονται ως ισοδύναμα του τόπου, αφού ο τόπος είναι κάτι που διαχωρίζεται από το σώμα ενώ η ύλη και η μορφή δεν διαχωρίζονται. Ο τόπος λοιπόν δεν ανήκει στο σώμα, αν και είναι ίσος ως μέγεθος με το σώμα. Εξού ο ορισμός του Αριστοτέλη, τόπος είναι το «*πρῶτο περιέχον*» (*Φυσικά* 209b1-2) ενός πράγματος – κάτι σαν φάκελος ή δοχείο που περιέχει το πράγμα. Ο τόπος υπάρχει επειδή υπάρχουν και τα πράγματα· δεν έχει ο ίδιος αυτόνομη υπόσταση, αλλά ταυτίζεται με το πέρας του σώματος. Και επειδή κανένα σώμα δεν είναι μόνο του στο σύμπαν αλλά βρίσκεται ανάμεσα σε άλλα σώματα, ο τόπος του είναι το «ακίνητο πέρας του περιέχοντος σώματος» (*Φυσικά* 212a20).

Ο ορισμός αυτός του τόπου αρκεί για να απορρίψει ο Αριστοτέλης την ύπαρξη του κενού. Χωρίς σώμα, δεν υπάρχει τόπος, και αφού κενό είναι ο στερημένος σώματος τόπος, το κενό δεν μπορεί να υπάρξει. Κενό θα υπήρχε σε ένα σύμπαν χωρίς σώματα, τέτοιος όμως κόσμος δεν υφίσταται. Ο κόσμος του Αριστοτέλη είναι ένα συνεχές, που απ' άκρη σε άκρη αποτελείται από σώματα σε άμεση επαφή.

Χρόνος

Ένας μαθητής του Πλάτωνα που αποφασίζει να μιλήσει για τον χρόνο δεν μπορεί παρά να ξεκινήσει από την περίφημη περιγραφή του χρόνου στον *Τίμαιο* ως μίας «ρυθμικά κινούμενης εικόνας της ακίνητης αιωνιότητας» (37d), που οδηγεί στην ταύτιση του χρόνου με τις περιοδικές κινήσεις του ουρανού. Και πράγματι από εκεί ξεκινά και ο Αριστοτέλης, και παρά τις αντιρρήσεις που θα προβάλλει, εκεί εμμέσως θα επανέλθει στο τέλος της πραγματείας του. Στο κλειστό και αιωνίως κινούμενο αριστοτελικό σύμπαν ο χρόνος θα μετριέται με βάση τις κυκλικές κινήσεις του ουρανού.

Αυτό όμως που κυρίως ενδιαφέρει τώρα τον Αριστοτέλη δεν είναι ο απόλυτος κοσμικός χρόνος, αλλά ο χρόνος ως συνεχές φυσικό μέγεθος που «ακολουθεί» την κίνηση, όπως η ίδια κίνηση «ακολουθεί», δηλαδή προϋποθέτει, το μέγεθος. Αν αντιληφθούμε την κίνηση ως μεταβολή, καταλαβαίνουμε ότι κάθε κίνηση οδηγεί σε μεταβολή κάποιου προϋπάρχοντος μεγέθους – στην περίπτωση της μετακίνησης, στην κάλυψη μιας απόστασης, ενός διαστήματος. Επομένως το μέγεθος, η κίνηση και ο χρόνος είναι αλληλοσυνδεόμενες συνεχείς οντότητες.

Τι είναι λοιπόν ο χρόνος; Δεν ταυτίζεται με την κίνηση, αλλά είναι *τί τῆς κινήσεως*, είναι μια διάσταση της κίνησης. Δεν υπάρχει χρόνος χωρίς κίνηση (*Φυσικά* 218b21). Η κίνηση μετριέται μέσω της διάρκειάς της, δηλαδή μέσω του χρόνου. Και η κίνηση, όπως και ο χρόνος που της αντιστοιχεί, χαρακτηρίζονται από διαδοχή, το μετά διαδέχεται το πριν. Ο ορισμός που τελικά θα δώσει ο Αριστοτέλης είναι ότι «ο χρόνος είναι αριθμός της κίνησης σύμφωνα με το πριν και το μετά (*ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον*)» (*Φυσικά* 219b1-2). Ο χρόνος είναι αριθμός, σπεύδει να διευκρινίσει ο Αριστοτέλης, όπως είναι αριθμός ο 56 ή τα 10 άλογα. Δεν είναι η μονάδα μέσω της οποίας μετριέται ένα σύνολο αντικειμένων, αλλά το ίδιο το αριθμήσιμο σύνολο των αντικειμένων. Άρα ο χρόνος δεν είναι το μέτρο της κίνησης, αλλά η διάρκεια που της αντιστοιχεί η οποία είναι μετρήσιμη, αριθμήσιμη. Επειδή μετριέται ο χρόνος ως αριθμήσιμη διάρκεια, μετριέται και η αντίστοιχη κίνηση.

Ο χρόνος ως συνεχές μέγεθος είναι επ' άπειρον διαιρετός· διαιρείται σε μικρότερους χρόνους. Η τομή όμως του χρόνου, αυτή που τον διαιρεί σε μικρότερους χρόνους, είναι μια στιγμή χωρίς χρονική διάρκεια, την οποία ο Αριστοτέλης ονομάζει «*νῦν*», δηλαδή «τώρα». Τα *νῦν* είναι άπειρα, όσες και οι δυνατές διαιρέσεις του χρόνου, δεν είναι όμως μέρη του χρόνου, αφού δεν έχουν διάρκεια. Και είναι αδιαίρετα, αφού δεν είναι μεγέθη και επομένως είναι αδύνατον να διαιρεθούν. Το παρόν είναι κι αυτό ένα ειδικό νῦν: είναι αυτό που χωρίζει την ολότητα του χρόνου σε παρελθόν και σε μέλλον. Η ιδιοτυπία λοιπόν του χρόνου είναι ότι το μεν παρελθόν δεν υπάρχει πια, το μέλλον δεν υπάρχει ακόμη, ενώ το παρόν, που είναι το μόνο που υφίσταται, δεν είναι καν χρόνος (*Φυσικά* 217b33-34).

Κάθε φυσική κίνηση και μεταβολή συντελούνται εντός του χρόνου· κάθε γεννητό και φθαρτό όν, κάθε κινούμενο ον, βρίσκεται εντός του χρόνου (*Φυσικά* 222b30-31). Εκτός χρόνου βρίσκεται μόνο ό,τι δεν ανήκει στη φυσική επιστήμη – τα άυλα όντα, που είναι αντικείμενο της πρώτης φιλοσοφίας, και τα «μη όντα», όπως οι αδύνατες προτάσεις της λογικής και των μαθηματικών.

Κινούν Ακίνητο

Για την εισαγωγή του Κινούντος Ακινήτου ο Αριστοτέλης θα στηριχθεί στη διάκριση κινούντος και κινουμένου και στη θέση ότι όλα τα κινούμενα κινούνται από κάτι (άλλο). Η θέση αυτή ισχύει και για όσα κινούνται εκ φύσεως και για όσα κινούνται βιαίως. Ισχύει ακόμη και για όσα (φαίνονται) να κινούνται από μόνα τους, δηλαδή τόσο για τα έμβια όντα όσο και για τα βαριά και ελαφρά σώματα.

Εφόσον λοιπόν κάθε κινούμενο κινείται από κάτι, αυτό που πρωταρχικά κινεί το κινούμενο, το λεγόμενο *πρῶτον κινοῦν*, θα είναι κάτι που κινείται από μόνο του. Αλλιώς η αναγωγή θα πρέπει να συνεχιστεί επ' άπειρον. Και στο αυτοκινούμενο όμως πρώτο κινούν, όπως σε όλα τα (φαινομενικώς) αυτοκινούμενα, ένα μέρος θα κινεί και ένα μέρος θα κινείται. Το μέρος που κινεί, είτε θα κινείται και το ίδιο είτε θα είναι ακίνητο·

αν κινείται, θα πρέπει να κινείται και πάλι από ένα μέρος του, κινούμενο ή ακίνητο. Επομένως, για να μην έχουμε και πάλι άπειρη αναγωγή, τελικά θα πρέπει να υπάρχει ένα πρώτο κινούν που να είναι το ίδιο ακίνητο. «Αυτό που κινείται από μόνο του είναι αναγκαίο να αποτελείται: από ένα ακίνητο κινούν· και από ένα κινούμενο, το οποίο όμως δεν κινεί κατ' ανάγκην αλλά ενδέχεται και να κινεί» (*Φυσικά* 258a6-8).

Η «απόδειξη» του Αριστοτέλη δείχνει να ισχύει για κάθε προσέγγιση της κίνησης, και όχι ειδικά για το κινούν αίτιο του σύμπαντος. Γι' αυτό το συμπέρασμά του εκφέρεται γενικά: «Είναι φανερό λοιπόν από τα παραπάνω ότι το κινούν ακίνητο με την πρωταρχική έννοια υπάρχει (*ἔστιν τὸ πρώτως κινοῦν ἀκίνητον*)… Το κινούν με την πρωταρχική έννοια θα είναι, για όλα τα κινούμενα, ακίνητο» (*Φυσικά* 258b4-9). Η προσοχή ωστόσο του Αριστοτέλη στέφεται στην κοσμική κίνηση. «Επειδή η κίνηση είναι αιώνια και δεν θα σταματήσει ποτέ, είναι αναγκαίο να υπάρχει κάτι το αιώνιο, το οποίο πρώτο κινεί – είτε ένα είτε περισσότερα. Και είναι αναγκαίο το πρώτο κινούν να είναι ακίνητο» (*Φυσικά* 258b10-12). Εδώ η αναφορά δεν είναι στο πρωταρχικό αίτιο της κάθε κίνησης, αλλά στην αρχή κίνησης του σύμπαντος, στο Πρώτο Κινούν Ακίνητο.

Το αν είναι ένα το Κινούν Ακίνητο ή περισσότερα, θα το αφήσει ανοικτό ο Αριστοτέλης. Ο Αριστοτέλης δίνει ένα επιχείρημα υπέρ του ενός Κινούντος, με βάση την απλότητα που χαρακτηρίζει τη φύση: «Θα πρέπει ωστόσο να προτιμούμε το ένα από τα πολλά, τα πεπερασμένα από τα απειράριθμα – γιατί απέναντι στα ίδια φαινόμενα, πρέπει πάντοτε να επιζητούμε να φθάσουμε σε πεπερασμένο αριθμό αιτίων, αφού στα φυσικά όντα έχει προτεραιότητα το πεπερασμένο και το καλύτερο, εφόσον είναι δυνατόν» (*Φυσικά* 259a9-12).

Το Κινούν Ακίνητο, ως πρώτη αρχή της κίνησης, προσδίδει κατ' αρχήν κίνηση σε ένα πρώτο κινούμενο. Και επειδή το πρώτο κινούν είναι αιώνιο, αιώνια θα είναι και η κίνηση του πρώτου κινουμένου (*Φυσικά* 259b32-260a1). Πρώτο κινούμενο είναι το εξώτατο πέρας του σύμπαντος, η σφαίρα των απλανών, που στο γεωκεντρικό σύμπαν κινείται ακατάπαυστα και ομαλά συμπληρώνοντας μία περιστροφή κάθε ημερονύκτιο. Για τη φυσική του Αριστοτέλη η κυκλική κίνηση του ουρανού είναι, κατά μίαν έννοια, πιο σημαντική από την ύπαρξη του Κινούντος Ακινήτου. Μέσω της αιώνιας κυκλικής κίνησης της εξώτατης σφαίρας και της μετάδοσης αυτής της κίνησης στο εσωτερικό του σύμπαντος, ο Αριστοτέλης θα καταφέρει να εξηγήσει στα φυσικά του έργα τόσο τα ουράνια φαινόμενα όσο και την επίγεια διαρκή γέννηση και φθορά. Όλη η τάξη της φύσης εξαρτάται από την πρωταρχική κυκλική κίνηση.

Είναι ενδιαφέρον ότι ορισμένα βασικά γνωρίσματα του Κινούντος Ακινήτου δεν εμφανίζονται στα *Φυσικά*. Πουθενά το Κινούν Ακίνητο δεν ονομάζεται «θεός», πουθενά δεν λέγεται ότι νοεί τον εαυτό του, ότι είναι αύταρκες και ευδαίμον, πουθενά ότι κινεί δια του έρωτος. Από την οπτική γωνία της αριστοτελικής φυσικής, αυτές οι διαστάσεις του κινούντος αιτίου είναι αδιάφορες. Το αν χρειάζονται στη αριστοτελική μεταφυσική, είναι ένα άλλης τάξης ερώτημα.

4.4. Ο αριστοτελικός φυσικός κόσμος

Η φυσική φιλοσοφία του Αριστοτέλη αποδείχτηκε ιδιαίτερα ανθεκτική στον χρόνο. Καθόρισε στην ουσία τον τρόπο με τον οποίον οι άνθρωποι έβλεπαν τη φύση για 20 ολόκληρους αιώνες. Η μεγάλη επιτυχία της οφείλεται στη συνοχή της, στο ότι κατάφερνε να εξηγεί με έναν ικανοποιητικό τρόπο όλα τα γνωστά φυσικά φαινόμενα, οφείλεται όμως ως έναν βαθμό και στο γεγονός ότι βρισκόταν πολύ κοντά στον κοινό νου. Ο Αριστοτέλης έχει τη σπάνια ικανότητα να αξιοποιεί τις αντιλήψεις των κοινών ανθρώπων, ενσωματώνοντάς τες σε συνεκτικά θεωρητικά πλαίσια.

Η κίνηση είναι η θεμελιώδης έννοια της αριστοτελικής φυσικής. Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί την κίνηση με μια διευρυμένη έννοια, που συμπεριλαμβάνει τη γέννηση και τη φθορά, την αύξηση και την μείωση, την ποιοτική αλλαγή (την «αλλοίωση») – στην ουσία η κίνηση ταυτίζεται με τη μεταβολή. Ένα πράγμα μπορεί να μεταβληθεί είτε ως προς την ύπαρξή του (την «ουσία» του), να γεννηθεί δηλαδή ή να χαθεί οριστικά· είτε ως προς τις ιδιότητές του, να αλλάξει δηλαδή χρώμα, σχήμα, υφή κτλ.· είτε ως προς το μέγεθός του, δηλαδή ένα ζώο και ένα φυτό να μεγαλώσει ή μια ποσότητα υλικού να ελαττωθεί· και τέλος, μπορεί να μεταβληθεί ως προς τον τόπο, δηλαδή να μετακινηθεί. Η κίνηση λοιπόν, με αυτήν την έννοια, είναι το συστατικό γνώρισμα του φυσικού κόσμου, υπήρχε πάντοτε και θα υπάρχει πάντοτε, η ύπαρξή της μάλιστα είναι τόσο προφανής που δεν χρειάζεται απόδειξη. Η ίδια η φύση ορίζεται ως η αιτία της κίνησης, ενώ τα φυσικά όντα είναι εκείνα τα όντα που έχουν τη δυνατότητα να κινούνται και να μεταβάλλονται (*Φυσικά* 193b8-23). Ο ορισμός αυτός της κίνησης περιλαμβάνει και τα έμβια όντα, αφού κι αυτά μεταβάλλονται – γεννιούνται, αναπτύσσονται, αναπαράγονται, φθίνουν και πεθαίνουν. Κίνηση λοιπόν είναι, όπως λέει ο Αριστοτέλης, η ενεργοποίηση των δυνατοτήτων, η μετάβαση ενός όντος στην εντελέχειά του (*Φυσικά* 201b4-5).

Παρά την κυριαρχία της συνεχούς μεταβολής στη φύση, ο αριστοτελικός κόσμος ως σύνολο είναι αγέννητος και αιώνιος. Αιώνια είναι και τα φυσικά είδη που τον απαρτίζουν: τα είδη των ζώων και των φυτών, που όλοι γνωρίζουμε, οι σταθεροί συνδυασμοί της ανόργανης ύλης. Η σταθερότητα των φυσικών ειδών δεν αποκλείει τη διαρκή αλλαγή στο εσωτερικό του κάθε είδους. Υπάρχουν δισεκατομμύρια άνθρωποι στον κόσμο, κανένας άνθρωπος δεν είναι απολύτως όμοιος με άλλον, όλοι έχουν γεννηθεί και κάποτε θα πεθάνουν, όλοι αλλάζουν διαρκώς σωματικά, ψυχικά και πνευματικά, και παρ' όλα αυτά όλοι ανήκουν στο σταθερό είδος του ανθρώπου. Το κλειδί για την εξήγηση της σταθερότητας μέσα στην αλλαγή είναι το φαινόμενο της αναπαραγωγής: «άνθρωπος άνθρωπο γεννά», επαναλαμβάνει διαρκώς ο Αριστοτέλης. Και εννοεί ότι η φύση έχει προικίσει τον κάθε συγκεκριμένο άνθρωπο με μια ενιαία μορφή (το είδος του, αυτό που καθορίζει τι είναι άνθρωπος), την οποία προσπαθεί να πραγματώσει και να διαιωνίσει. Το έμβρυο έχει τις φυσικές προδιαγραφές για να γίνει ένας ώριμος άνθρωπος και για να αναπαραχθεί. Το έμβρυο, στη γλώσσα του Αριστοτέλη, είναι «δυνάμει» άνθρωπος.

Η φύση επομένως λειτουργεί «τελεολογικά». Κάθε φυσικό ον τείνει να πραγματώσει τον προδιαγεγραμμένο σκοπό του, το «τέλος» του. Πίσω απ' αυτήν την πεποίθηση μπορεί κανείς να διακρίνει το βιολογικό πρίσμα, μέσα από το οποίο ο Αριστοτέλης προσεγγίζει όλη την πραγματικότητα. Κατεξοχήν

«ουσία» στην αριστοτελική φιλοσοφία είναι το επιμέρους έμβιο ον. Ο κύκλος της ζωής και της ανάπτυξης του εμβίου όντος, η βαθμιαία ενεργοποίηση της μορφής του, συμπυκνώνει, για τον Αριστοτέλη, το υπόδειγμα της ολοκληρωμένης και προδιαγεγραμμένης μεταβολής στη φύση. Στη μελέτη άλλωστε των ζωντανών οργανισμών, η οποία θα πρέπει να στηρίχθηκε και σε επιτόπια εμπειρική έρευνα, ο Αριστοτέλης αφιέρωσε το ένα τρίτο περίπου του συνολικού έργου του, και δικαίως θεωρείται ο εισηγητής της επιστήμης της βιολογίας.

Και οι φυσικές όμως και ανεμπόδιστες κινήσεις των ανόργανων σωμάτων στην επιφάνεια της Γης είναι, κατά μία έννοια, τελεολογικές. Ο Αριστοτέλης υιοθετεί τη διάκριση των τεσσάρων στοιχείων (γη, νερό, αέρας και φωτιά), που εισήγαγε στην ελληνική φιλοσοφία ο Εμπεδοκλής, χωρίς ωστόσο να αρνείται τον αμοιβαίο μετασχηματισμό τους. Κάθε σώμα αποτελείται από ένα μείγμα των τεσσάρων στοιχείων. Βαριά τώρα σώματα είναι όσα αποτελούνται κατά κύριο λόγο από γη και νερό. Τα βαριά σώματα τείνουν να καταλάβουν τη φυσική τους θέση στο κέντρο του σύμπαντος, και επομένως, αν αφεθούν ελεύθερα, κινούνται κατακόρυφα προς τα κάτω. Υπάρχουν όμως και τα ελαφρά σώματα, αυτά που αποτελούνται κυρίως από αέρα και φωτιά· τα σώματα αυτά, αν αφεθούν ελεύθερα, ανεβαίνουν κατακόρυφα προς τα επάνω, γιατί τείνουν κι αυτά προς τη φυσική τους θέση που βρίσκεται στον ουράνιο θόλο.

«Βαρύ» και «ελαφρό» ονομάζουμε αυτό που έχει τη δυνατότητα να κινηθεί με κάποια φυσική κίνηση... Η φυσική επιστήμη ασχολείται με την κίνηση, και το βαρύ και ελαφρό εμπεριέχουν μέσα τους, όπως θα έλεγε κανείς, τα σπέρματα της κίνησης... Από τα απλά σώματα, τα μεν κινούνται πάντοτε απομακρυνόμενα από το κέντρο, τα δε προς το κέντρο. Αυτό που απομακρύνεται από το κέντρο λέω ότι κινείται προς τα «επάνω», ενώ αυτό που κινείται προς το κέντρο κινείται προς τα «κάτω» (*Περί ουρανού* 307b32 κ.ε.)

Οι φυσικές λοιπόν κινήσεις των σωμάτων είναι πάντοτε ευθύγραμμες, είτε προς τα κάτω είτε προς τα επάνω. Οι περισσότερες πάντως κινήσεις στον επίγειο χώρο δεν είναι φυσικές και ελεύθερες, αλλά «βίαιες»: ένα κινούμενο σώμα επιδρά επάνω σε ένα άλλο σώμα, και του μεταδίδει την κίνησή του. Η εξήγηση της επίγειας κίνησης δείχνει την εξάρτηση του Αριστοτέλη από την εμπειρία και τον κοινό νου, και είναι προφανές ότι βρίσκεται πολύ μακριά από τη νευτώνεια σύλληψη της βαρύτητας.

Το σύμπαν του Αριστοτέλη είναι σφαιρικό και κλειστό. Στο κέντρο του βρίσκεται η ακίνητη Γη, γύρω από την οποία περιστρέφονται οι πλανήτες και οι απλανείς αστέρες, στερεωμένοι σε ομόκεντρες σφαίρες. Η σφαίρα της Σελήνης, του εγγύτερου πλανήτη, αποτελεί και το διαχωριστικό όριο ανάμεσα στο επίγειο και στο ουράνιο βασίλειο. Ο αριστοτελικός κόσμος είναι διαιρεμένος στα δύο. Ο επίγειος χώρος είναι ο χώρος της γέννησης και της φθοράς, των υλικών όντων που κινούνται με όλες τις δυνατές κινήσεις και υφίστανται κάθε είδους μεταβολή. Στον ουρανό αντιθέτως επικρατεί τάξη και κανονικότητα. Η μοναδική μεταβολή που παρατηρείται στον χώρο αυτόν είναι η κυκλική και ομαλή κίνηση των σφαιρών. Τα ουράνια σώματα συνίστανται από ένα άφθαρτο υλικό, διαφορετικό από τα 4 επίγεια στοιχεία (ο Αριστοτέλης το ονομάζει «πρώτο σώμα» ή «πέμπτη ουσία»), που επιτρέπει μόνο την κυκλική κίνηση.

Παρά τον διαχωρισμό τους, ωστόσο, το ουράνιο και το επίγειο βασίλειο συνδέονται με σχέσεις αναλογίας. Η αιώνια φύση των ουρανίων σωμάτων (το «είναι» τους) αντιστοιχεί στη διαρκή γέννηση και τη

φθορά (στο «γίγνεσθαι αεί») των επίγειων όντων. Η κυκλική τους κίνηση αντιστοιχεί στους μετασχηματισμούς των στοιχείων και των σύνθετων σωμάτων. Η ομαλότητα των κυκλικών κινήσεων αντιστοιχεί στη σταθερή εναλλαγή των επίγειων μεταβολών. Ό,τι λοιπόν είναι για τον Ουρανό η αιωνιότητα, είναι για τη Γη η συνέχεια και η διαρκής εναλλαγή. Τάξη όμως υπάρχει και στους δύο χώρους.

Ο Αριστοτέλης θα εντοπίσει το ποιητικό αίτιο της διαρκούς γέννησης και φθοράς στην επίδραση της κίνησης του Ήλιου επί της Γης. Υιοθετώντας την αστρονομική θεωρία του Εύδοξου, αποδίδει στον Ήλιο δύο ταυτόχρονες ομαλές κυκλικές κινήσεις: την ημερήσια κίνηση όλων των ουράνιων σωμάτων γύρω από την κεντρική Γη, και μια ετήσια δική του «λοξή» κίνηση επί μιας νοητής γραμμής του ουρανού, που ονομάστηκε «Εκλειπτική». Η συνεχής κίνηση του Ήλιου εξασφαλίζει μια ανάλογη συνέχεια στις επίγειες γεννήσεις· η διπλή κίνηση του Ήλιου εξηγεί την εναλλαγή γέννησης και φθοράς. Για μια ακόμη φορά, ο Αριστοτέλης θα αξιοποιήσει κοινές πεποιθήσεις. Όλοι γνωρίζουν ότι η σταθερή εναλλαγή των εποχών οφείλεται στην κίνηση του Ήλιου· όλοι συνδέουν τις αλλαγές του καιρού με τις εποχές· και όλοι συνδέουν τον κύκλο της βλάστησης και της κυοφορίας με τον καιρό και τις εποχές. Από τα αυτονόητα αυτά φαινόμενα ως τη γενίκευση, ότι κάθε γέννηση και φθορά διαγράφει εξαιτίας του Ήλιου έναν κύκλο, η απόσταση δεν είναι μεγάλη. Ο Αριστοτέλης θα καταφέρει να προσδώσει στον επίγειο χώρο κάτι από την αιωνιότητα του ουρανού.

Η γέννηση και η φθορά θα είναι πάντοτε συνεχής, και ποτέ δεν θα εκλείψει, για την αιτία ακριβώς που προσδιορίσαμε. Και πράγματι, αυτό είναι λογικό να συμβαίνει. Γιατί, όπως λέμε, η φύση πάντοτε επιθυμεί το καλύτερο, και το «είναι» είναι σίγουρα καλύτερο από το «μη είναι». Καθώς λοιπόν όλα τα όντα δεν μπορούν να μετέχουν στο είναι, γιατί βρίσκονται πολύ μακριά από την αρχή, ο θεός βρήκε τρόπο να συμπληρώσει τις ελλείψεις του σύμπαντος δίνοντας στη γέννηση αδιάλειπτη συνέχεια. Γιατί έτσι το είναι φθάνει στην ύψιστη συνοχή του, καθώς η γέννηση, ως αιώνιο γίγνεσθαι, έρχεται πάρα πολύ κοντά στην αυθεντική ύπαρξη (*Περί γενέσεως και φθοράς* 336b25-34).

Στο απόσπασμα που παραθέσαμε διακρίνεται ένας θριαμβευτικός τόνος. Ο Αριστοτέλης δεν κρύβει την ικανοποίηση του, γιατί κατάφερε να βρει σημεία σύγκλισης ανάμεσα στα δύο ριζικά διαφορετικά τμήματα του φυσικού κόσμου. Παρά τις αντιθέσεις τους, ο Ουρανός και η Γη διατηρούν δεσμούς συνοχής.

Ο Αριστοτέλης δείχνει εμπιστοσύνη στα φαινόμενα που του μεταδίδουν οι αισθήσεις, όπως και στις διαδεδομένες πεποιθήσεις των κοινών ανθρώπων για τη φύση της πραγματικότητας. Τα φαινόμενα δεν θεωρούνται από τη φύση τους απατηλά και ύποπτα, όπως στον πλατωνισμό, πρέπει απλώς να ενταχθούν σε ένα σύνολο φυσικών αρχών ανώτερης τάξης. Η φύση πάντως ως σύνολο διέπεται από τάξη.

Η αταξία δεν είναι τίποτε άλλο από το «παρά φύσιν». Γιατί η τάξη είναι η οικεία φύση των αισθητών (*Περί ουρανού* 306b4-6).

4.5. Η φυσική φιλοσοφία του Αριστοτέλη

Το εύρος της θεματολογίας των φυσικών συγγραμμάτων του Αριστοτέλη είναι πραγματικά εντυπωσιακό. Με τη σημερινή ορολογία, τα γραπτά του καλύπτουν με αξιώσεις πληρότητας την κοσμολογία, τη μετεωρολογία, τη φυσική, τη χημεία, τη βιολογία, τη ζωολογία και τη φυτολογία. Δεν υπάρχει πλευρά της φυσικής πραγματικότητας πάνω στην οποία να μην έχει σκύψει ο Αριστοτέλης με ενδιαφέρον και προσοχή, κανένα φυσικό φαινόμενο δεν έχει θεωρηθεί ανάξιο λόγου και μελέτης (βλ. *Περί ζώων μορίων* 644b22-645a23).

Το αριστοτελικό έργο αναβιώνει τη φυσιοκρατική παράδοση των προσωκρατικών φιλοσόφων και επιχειρεί να την ενσωματώσει στην πρόσφατη πλατωνική κληρονομιά. Σε όλους τους τομείς της φυσικής έρευνας η αριστοτελική προσέγγιση θα αποδειχθεί καταλυτική. Όχι μόνο γιατί συστηματοποιεί και προεκτείνει τις γνώσεις των προγενεστέρων υπερβαίνοντας εμφανώς κάθε παλαιότερη απόπειρα, αλλά και γιατί διαπνέεται από μια συνειδητή μέριμνα θεωρητικής θεμελίωσης, που οδηγεί στην τακτοποίηση των υπαρχόντων επιστημονικών κλάδων και στην ίδρυση καινούργιων. Η αριστοτελική διευρυμένη «φυσική» θα αποτελέσει τη θεωρητική αφετηρία για κάθε μελλοντική πραγμάτευση και θα καθορίσει ένα μέτρο σύγκρισης σε όλη τη διάρκεια της ύστερης αρχαιότητας και του Μεσαίωνα.

Σε κάθε τομέα φαινομένων ο Αριστοτέλης προκρίνει μια πορεία έρευνας, η οποία, όπως λέει, ξεκινά από τα «γνωριμότερα και σαφέστερα σε εμάς» και πηγαίνει προς τα «σαφέστερα και γνωριμότερα στη φύση» (*Φυσικά* 184a16-17). Πρόκειται για σταδιακή μετάβαση από γνωστά γεγονότα σε άγνωστες ακόμη φυσικές αρχές και αιτίες. Έτσι για να αντιμετωπίσει την τεράστια ποικιλία ζωικών ειδών την οποία συναντά στις βιολογικές του έρευνες, και τη μεγάλη πολυπλοκότητα και διαφοροποίηση των οργανισμών τους, ο Αριστοτέλης δηλώνει ότι θα ξεκινήσει από το πιο γνωστό του ζώο και τα μέρη του, δηλαδή τον άνθρωπο. Ο άνθρωπος, οι λειτουργίες και τα μέλη του οργανισμού του, θα δώσουν στον ερευνητή των ζώων ένα πρότυπο και ένα μέτρο σύγκρισης. Με τον τρόπο αυτό θα αρχίζει να «συνδυάζει τον λόγο (δηλαδή, τη θεωρία) με την εμπειρία των αισθήσεων».

Πρώτα πρέπει να εξετάσουμε τα μέρη του ανθρωπίνου σώματος. Γιατί όπως κάποιος εξετάζει [άγνωστα] *νομίσματα συγκρίνοντάς τα με όσα γνωρίζει, το ίδιο πρέπει να κάνουμε κι εμείς σε κάθε περίπτωση. Και φυσικά ο άνθρωπος είναι το ζώο, που γνωρίζουμε καλύτερα. Τα ανθρώπινα μέλη μάς είναι γνωστά από τις αισθήσεις. Θέλοντας ωστόσο να ακολουθήσουμε τη σωστή σειρά και να συνδυάσουμε τον λόγο με την αίσθηση, θα προχωρήσουμε στην απαρίθμηση των μερών – πρώτα τα οργανικά μέρη και μετά τα κοινά. Τα κυριότερα μέρη λοιπόν στα οποία διαιρείται το σώμα είναι: το κεφάλι, ο αυχένας, ο θώρακας, τα δύο χέρια και τα δύο πόδια* (*Περί τα ζώα ιστορίαι* 491a19-29).

Στην εισαγωγή των *Μετεωρολογικών*, ο Αριστοτέλης σκιαγραφεί ένα συνολικό πρόγραμμα μελέτης της φυσικής φιλοσοφίας. Δηλώνει ότι έχει ήδη μιλήσει σε προηγούμενα έργα για τα πρώτα αίτια της φύσης, για τη φυσική κίνηση γενικά, για τις τροχιές των ουρανίων σωμάτων, για τα τέσσερα στοιχεία και την αμοιβαία μεταβολή τους και γενικά για τη γέννηση και τη φθορά.

Έχουμε προηγουμένως μιλήσει για τα πρώτα αίτια της φύσης και για όλη τη φυσική κίνηση· επιπλέον, έχουμε μιλήσει για τα άστρα που διακοσμούν τον ουρανό και για τα στοιχεία τα σωματικά, λέγοντας πόσα είναι και ποια είναι· και ακόμη για την αμοιβαία μεταβολή των στοιχείων, και για τη γέννηση και τη φθορά των πάντων (*Μετεωρολογικά* 338a20-24).

Οι αναφορές του Αριστοτέλη φαίνονται συγκεκριμένες: παραπέμπει κατά σειρά στο 2ο βιβλίο των *Φυσικών* (αίτια της φύσης), στα βιβλία 3-6 των *Φυσικών* (φυσική κίνηση), στο πρώτο και στο δεύτερο μέρος του *Περί ουρανού* (κίνηση του ουρανού και των τεσσάρων στοιχείων αντιστοίχως) και στο *Περί γενέσεως και φθοράς* (αμοιβαία μεταβολή των στοιχείων). Ακολουθούν τα μετεωρολογικά φαινόμενα, τα οποία πρόκειται ακριβώς να μελετηθούν στο προλογιζόμενο έργο, και, όπως δηλώνεται, ο προσχεδιασμένος κύκλος θα ολοκληρωθεί με τα βιολογικά έργα:

Αφού πραγματευτούμε αυτά, θα εξετάσουμε το ζήτημα αν μπορούμε με παρόμοιο τρόπο να μιλήσουμε για τα ζώα και τα φυτά, και γενικά και κατά περίπτωση. Όταν ολοκληρώσουμε όλα αυτά, έχουμε σχεδόν εκπληρώσει την αρχική μας προαίρεση (*Μετεωρολογικά* 339a6-9).

Το κείμενο αυτό δείχνει ότι ο Αριστοτέλης συνέλαβε τη μελέτη όλης της φύσης ως ενιαίο σχέδιο. Η φυσική έρευνα πρέπει να αρχίσει από την ανάλυση των αιτίων της φύσης· σε ένα δεύτερο στάδιο πρέπει να τεθεί το γενικό πρόβλημα της φυσικής κίνησης· και τέλος θα ακολουθήσει η μελέτη ειδικών τομέων της φυσικής πραγματικότητας: των ουρανίων σωμάτων, των στοιχείων, των μετεωρολογικών φαινομένων και των εμβίων όντων.

Στο κείμενο αυτό διακρίνεται όμως και ένα πρόβλημα μεθόδου, ένα πρόβλημα που έχει πολλές φορές επισημανθεί από τους μελετητές της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Ο Αριστοτέλης δεν φαίνεται να διαχωρίζει αυτό που σήμερα εμείς θα ονομάζαμε φιλοσοφία των φυσικών επιστημών από την επιστήμη της φυσικής. Σήμερα θεωρούμε ότι η μελέτη των φυσικών αρχών και της φυσικής αιτιότητας –και, ως έναν βαθμό, η μελέτη βασικών φυσικών εννοιών, όπως η κίνηση, το συνεχές, ο χώρος, ο χρόνος– ανήκει στη δικαιοδοσία του φιλοσόφου της επιστήμης. Από την άλλη μεριά, η κίνηση των ουρανίων σωμάτων, τα μετεωρολογικά φαινόμενα και η δομή της ανόργανης και της οργανικής ύλης αποτελούν αντικείμενο μελέτης του ειδικού επιστήμονα – του αστρονόμου, του μετεωρολόγου, του χημικού. Άρα, προγραμματικά τουλάχιστον, ενώ τα *Φυσικά* εντάσσονται στη φιλοσοφία της επιστήμης, τα υπόλοιπα φυσικά συγγράμματα του Αριστοτέλη θα έπρεπε να ενταχθούν στον χώρο των φυσικών επιστημών. Χωρίς αμφιβολία, στα *Φυσικά* ο Αριστοτέλης δεν κάνει φυσική επιστήμη με τη σημερινή έννοια. Με την ίδια όμως έννοια, δεν κάνει αυστηρή επιστήμη και σε κανένα άλλο φυσικό του σύγγραμμα. Αυτό γίνεται αμέσως φανερό σε όποιον σημερινό αναγνώστη επιχειρήσει να διαβάσει το *Περί ουρανού* ή το *Περί γενέσεως και φθοράς*. Δεν θα βρει στα έργα αυτά μια αστρονομία και μια χημεία, όπως τουλάχιστον τις φαντάζεται. Αλλά και τα βιολογικά έργα του Αριστοτέλη, που παλαιότερα θεωρούνταν περισσότερο εμπειρικά, σήμερα ερμηνεύονται από τους εγκυρότερους μελετητές

ως μεθοδολογικά. Ο Αριστοτέλης περιορίζεται στον προσδιορισμό των βασικών αρχών κάθε εμπειρικού κλάδου, συζητά τις λανθασμένες ή ανεπαρκείς θεωρήσεις των προγενεστέρων του και συστήνει τις κατάλληλες μεθόδους. Επομένως, όλο το φάσμα των μελετών που είδαμε να σκιαγραφεί ο Αριστοτέλης στα *Μετεωρολογικά* εντάσσεται σε αυτό που εμείς σήμερα ονομάζουμε φιλοσοφία της επιστήμης. Απλώς τα *Φυσικά* ασχολούνται με τα γενικά προβλήματα μεθόδου κάθε φυσικής έρευνας, ενώ τα άλλα συγγράμματα αναλύουν τις μεθόδους και τα προβλήματα που συνδέονται κάθε φορά με το συγκεκριμένο αντικείμενο. Η διαπίστωση αυτή δεν έρχεται σε αντίφαση με τη τάση του Αριστοτέλη να ονομάζει τις μελέτες του φυσική «επιστήμη» – αρκεί να αντιληφθούμε ότι η αριστοτελική επιστήμη δεν ταυτίζεται με τη σημερινή.

Ανεξάρτητα με το πώς θα χαρακτηρίσουμε το συνολικό πρόγραμμα του Αριστοτέλη για την έρευνα της φύσης, το σίγουρο είναι ότι το πρόγραμμα αυτό θεμελιώνεται στον αυστηρό ορισμό της φύσης και της φυσικής αιτιότητας. Η διερεύνηση των αιτίων των φυσικών όντων και γεγονότων είναι το πρώτο καθήκον του ερευνητή της φύσης.

Αυτό που θα κερδίσει ο φυσικός επιστήμων από την προκαταρκτική αυτή εργασία είναι ορισμένες αρχικές βεβαιότητες. Οι βεβαιότητες αυτές θα του επιτρέψουν να στραφεί στην ειδική του έρευνα με τον κατάλληλο εξοπλισμό. Και είναι στην ουσία μόνο τρείς: Πρώτον, ότι υπάρχει μια κατηγορία όντων –τα «φυσικά όντα»– που έχει ως διακριτικό γνώρισμα την έμφυτη τάση για μεταβολή. Δεύτερον, ότι οι πρώτες αρχές ή αιτίες της μεταβολής των φύσει όντων είναι τέσσερις: η ύλη, το είδος, η προέλευση της μεταβολής και το τελικό αίτιο. Τρίτον, ότι από τις τέσσερις αυτές αιτίες η καθοριστική είναι η τελική αιτία. Μίλησα για βεβαιότητες, γιατί οι τρεις αυτές θέσεις δεν αποδεικνύονται – γίνεται απλώς μια προσπάθεια να προβληθεί με διαφόρους τρόπους η αλήθεια τους. Οι θέσεις αυτές δεν αποδεικνύονται, γιατί αποτελούν αρχές της φυσικής επιστήμης, και, κατά τον Αριστοτέλη, που είχε όπως όλοι οι Έλληνες της εποχής του το υπόδειγμα της γεωμετρίας στο μυαλό του, οι αρχές από τις οποίες ξεκινά μια επιστήμη είναι μη αποδείξιμες. Σύμφωνα με τη θεωρία που αναπτύσσεται στα λογικά του έργα, κάθε επιστήμη πρέπει να ξεκινά από αληθείς, αναγκαίες και οικείες πρώτες αρχές και να προχωρά παραγωγικά στα συμπεράσματά της (Βλ. *Αναλυτικά πρότερα* 46a17, *Αναλυτικά ύστερα* 71a37-40, 74b5 κ.ε., 75b37-40, 84b14-18). Οι αρχές αυτές δεν αποδεικνύονται, αλλά προκύπτουν επαγωγικά από την παρατήρηση των οικείων φαινομένων κάθε επιστημονικού κλάδου.

Έτσι, αν και ο Αριστοτέλης κάνει μόνο κάποιες σχετικές νύξεις, είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε ότι οι βεβαιότητες που αναφέραμε είναι στηριγμένες στην εμπειρία και την επαγωγή. Μόνο που η εμπειρία για τον Αριστοτέλη απέχει πολύ από το σύνολο των ουδέτερων παρατηρησιακών δεδομένων που υποτίθεται ότι απαιτεί η σύγχρονη φυσική επιστήμη. Περιλαμβάνει, εκτός από τα εναργή εμπειρικά φαινόμενα, και τις κοινά αποδεκτές πεποιθήσεις (φιλοσοφικές και μη) και τις κοινές γλωσσικές χρήσεις.

Κατά τη γνώμη του, η ύπαρξη της φύσης προκύπτει από την ενάργεια των φύσει όντων. Τα αίτια πάλι προκύπτουν, κατά τον Αριστοτέλη, ως δυνατές απαντήσεις στο ερώτημα (της καθημερινής γλώσσας) «γιατί». Αλλά και η αριστοτελική τελεολογία, μολονότι το ζήτημα είναι πιο σύνθετο, δεν αποδεικνύεται αυστηρά, αλλά προκύπτει επαγωγικά είτε από παραδείγματα που αντλούνται από τη δράση και την αναπαραγωγή των εμβίων όντων, όπου είναι εμφανής η επίτευξη κάποιου σκοπού, είτε από την ανάλογη δομή της λειτουργίας της τέχνης.

4.6. Η τελεολογία του Αριστοτέλη

Η αριστοτελική τελεολογία οικοδομείται επάνω στα θεμέλια της πλατωνικής. Από τον Πλάτωνα ο Αριστοτέλης κληρονομεί το πλαίσιο της συζήτησης: η τελεολογία αναπτύσσεται πάντοτε σε ευθεία αντίθεση με τη μηχανιστική θεώρηση των τελευταίων Προσωκρατικών – του Εμπεδοκλή, του Αναξαγόρα και κυρίως του Δημόκριτου. Πλατωνική είναι και η προέλευση του βασικού κοινού αξιώματος ότι η φύση είναι πεδίο έλλογης τάξης. Στις αριστοτελικές όμως αναλύσεις κάθε ηθική και πολιτική διάσταση απουσιάζει, αφού, σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, το ενδιαφέρον του Αριστοτέλη για τη δομή και τη λειτουργία της φύσης είναι πρωτογενές και γνήσιο.

Το πρόβλημα που αντιμετωπίζει ο Αριστοτέλης μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: Πώς μπορεί να θεμελιωθεί η φυσική τελεολογία σε ένα σύμπαν χωρίς Δημιουργό και χωρίς ψυχή; Το αριστοτελικό σύμπαν είναι αιώνιο και αγέννητο, εμπεριέχει έμβια όντα χωρίς το ίδιο να είναι έμβιο ον, νομιμοποιείται από την παρουσία του Θεού μέσα του χωρίς να δέχεται την επέμβασή του. Και όμως είναι ολοφάνερο ότι το σύμπαν αυτό έχει οργάνωση, κανονικότητα και τάξη, όπως είναι επίσης φανερό (από την εμπειρία και την επαγωγή) ότι πάρα πολλά και σημαντικά γεγονότα στη φύση γίνονται για την επίτευξη κάποιου σκοπού.

Η ανθρώπινη συμπεριφορά, αλλά και οι βασικές γραμμές της δράσης των ανωτέρων εμβίων όντων, δεν δημιουργούν στον Αριστοτέλη κανένα ιδιαίτερο πρόβλημα. Η απλή παρατήρηση δείχνει ότι πρόκειται για ενέργειες που κατατείνουν στην επίτευξη ενός σκοπού, και μπορούν εύκολα να αναχθούν σε ψυχικές διεργασίες. Στο *Περί ζώων κινήσεως* ο Αριστοτέλης θα προσδιορίσει ως αιτία της δράσης των ανωτέρων ζώων τη σύνθεση της επιθυμίας τους για ένα αντικείμενο και της σκέψης ή πεποίθησης που έχουν για το αντικείμενο αυτό (700b15-24). Στις περιπτώσεις αυτές είναι δυνατή η διατύπωση μιας τελεολογικής εξήγησης της συγκεκριμένης «κίνησης» ή ενέργειας, αφού είναι εύκολος ο προσδιορισμός του συγκεκριμένου τέλους ως αγαθού.

Με ανάλογο τρόπο ο Αριστοτέλης θα εξηγήσει τελεολογικά και τις ουράνιες κινήσεις στον υπερσελήνιο χώρο — αν και εδώ δεν μπορούμε να μιλήσουμε για επαγωγή. Το κινούν ακίνητο προσδιορίζεται ως αγαθό και τέλος της κίνησης των άστρων και των πλανητών. Κινεί ως αντικείμενο έρωτος, γιατί τα ουράνια σώματα είναι έμβια όντα και έχουν επομένως τη δυνατότητα να αναπτύξουν ψυχικές λειτουργίες.

Το πρόβλημα της αριστοτελικής τελεολογίας εντοπίζεται στις περιπτώσεις όπου δεν αναλύεται η εμπρόθετη κίνηση ή δράση των ανώτερων ζώων αλλά οι γενικότερες φυσικές διαδικασίες, στις οποίες δεν μπορεί να μιλήσει κανείς για τη συνειδητή πρόθεση των εμπλεκομένων μερών. Τι γίνεται με τα κατώτερα ζώα και τα φυτά, που αναπαράγονται και αναπτύσσονται με απόλυτη κανονικότητα; Πώς οργανώνεται στα έμβια όντα η σταθερή ανάπτυξη των κατάλληλων οργάνων και λειτουργιών; Πώς εξηγείται ο σταθερός κύκλος των μετεωρολογικών φαινομένων; Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, αν θέλουμε να διατηρήσουμε την τελεολογική οπτική, θα πρέπει να αναζητήσουμε κάποιο υποκατάστατο της ψυχικής δράσης.

Είναι αλήθεια ότι στα κείμενα που αφιερώνει στην τελεολογία ο Αριστοτέλης δεν προσδιορίζει επακριβώς τα κριτήρια που κάνουν την κατάληξη μιας φυσικής διαδικασίας *οὗ ἕνεκα*, αγαθό και τέλος.

Δηλώνει βέβαια στο 2ο βιβλίο των *Φυσικών* ότι «φυσικά όντα είναι αυτά που ξεκινώντας από κάποια εσωτερική αρχή φθάνουν, κινούμενα συνεχώς, σε κάποιο τέλος» (199b15-17) και ότι «πράγματι, όταν, σε μια μεταβολή που είναι συνεχής, υπάρχει κάποιο τέλος, αυτό το έσχατο σημείο είναι και ο σκοπός της μεταβολής» (194a29-30). Όπως όμως σπεύδει αμέσως να παρατηρήσει, «τον ρόλο του τέλους δεν τον διεκδικεί κάθε έσχατο σημείο, αλλά μόνο το βέλτιστο» (194a32-33). Ούτε ποτέ προσδιορίζει με ακρίβεια την εμβέλεια και τα όρια των τελεολογικών του εξηγήσεων. Στη συντριπτική πλειονότητα των περιπτώσεων αντλεί τα παραδείγματά του από την οργανική φύση, και ειδικά από τη διαδικασία της φυσικής αναπαραγωγής και της ανάπτυξης των μερών των ζώων. Αυτό άραγε σημαίνει ότι δεν υπάρχει τελική σκοπιμότητα στην ανόργανη φύση;

Ας επανέλθουμε στο κεντρικό ερώτημα της αριστοτελικής τελεολογίας. Ποιο είναι το υποκατάστατο της πλατωνικής ψυχής σε ένα αιώνιο και τακτικό σύμπαν; Η απάντηση, σε μια πρώτη προσέγγιση, είναι εύκολη. Η αριστοτελική έννοια της «φύσεως» καλείται να αναλάβει τον ρόλο που έπαιζε η ψυχή στους ύστερους πλατωνικούς διαλόγους. Ενώ η πλατωνική ψυχή ταυτιζόταν με την αυτοκίνηση και την αρχή όλων των άλλων κινήσεων, ο Αριστοτέλης ορίζει αυστηρά τη φύση ως «αρχή και αιτία της κίνησης και της στάσης σε εκείνα τα όντα όπου ενυπάρχει κατά τρόπο άμεσο και σύμφωνο με την ίδια την ουσία τους» (*Φυσικά* 192b21-22). Για τον Πλάτωνα, αυτοκινούμενα ήταν μόνο τα έμψυχα όντα. Για τον Αριστοτέλη, όλα τα φυσικά όντα (στα οποία περιλαμβάνονται και κάποια άψυχα, εφόσον αναφέρονται και τα τέσσερα στοιχεία) είναι αυτοκινούμενα, αφού «το καθένα έχει μέσα του μια αρχή κίνησης και στάσης» (*Φυσικά* 192b32). Και όπως η πλατωνική ψυχή κινούσε τα έμψυχα όντα προς την εκπλήρωση κάποιου σκοπού, έτσι και στον Αριστοτέλη, «η φύση είναι αιτία, και είναι αιτία με την έννοια του σκοπού» (*Φυσικά* 199b32-33).

Η αριστοτελική επομένως φυσική τελεολογία θεμελιώνεται στην καινοτομική σύλληψη της φύσης, ως αυτοδύναμης αρχής της κίνησης και της μεταβολής των φύσει όντων προς την εκπλήρωση του τέλους τους. Πώς καθορίζεται όμως το τέλος των φύσει όντων; Αυτή είναι η πρώτη δυσκολία που αντιμετωπίζει ο μελετητής. Ο Αριστοτέλης είναι αλήθεια ότι δίνει κάποιες διευκρινίσεις. Επισημαίνει ότι η κατάληξη μιας συνεχούς φυσικής διαδικασίας είναι τέλος, μόνο αν οδηγεί στο «βέλτιστο» (*Φυσικά* 194a32-33). Δεν χρειάζεται όμως αυτό το «βέλτιστο» να είναι απόλυτο· μπορεί απλώς να εξυπηρετεί τον συγκεκριμένο σκοπό μιας ενέργειας ή διαδικασίας. Εκείνο που έχει σημασία είναι η συνάφεια του τέλους ως αγαθού με την ουσία του εμπλεκόμενου όντος. Ο Αριστοτέλης επίσης διευκρινίζει ότι στη φύση το τέλος ταυτίζεται πάντοτε με τη μορφή (*Φυσικά* 198a25-26).

Συνδυάζοντας όλα τα παραπάνω, θα μπορούσε κανείς να πει ότι, για τον Αριστοτέλη, η φύση λειτουργεί ως αρχή της μεταβολής των όντων προς το τέλος τους, όπου το τέλος αυτό είναι η μορφή τους αλλά και κάθε αγαθή κατάληξη που συνάδει στη μορφή τους.

Η περιγραφή αυτή της αριστοτελικής τελεολογίας είναι αρκετά συνεκτική, αφήνει όμως ορισμένα ανοικτά ερωτήματα. Το πρώτο ερώτημα είναι αν η περιγραφή αυτή μπορεί να επεκταθεί σε όλη τη φύση ή αν πρέπει να περιοριστεί στα έμβια όντα. Για να εξηγήσει κανείς τελεολογικά ένα τακτικό φαινόμενο όπως οι χειμωνιάτικες βροχές θα πρέπει να το συνδέσει με την εποχιακή αύξηση της χλωρίδας κ.ο.κ., θα πρέπει δηλαδή να επιδιώξει να εγκαθιδρύσει αιτιακές συνδέσεις ανάμεσα σε διαφορετικής τάξης φαινόμενα και

φύσει όντα – και για τα ζητήματα αυτά είναι γεγονός ότι τα αριστοτελικά κείμενα δεν είναι ιδιαίτερα σαφή και διαφωτιστικά.

Αυτή η διάσταση των πραγμάτων μάς φέρνει σε ένα δεύτερο και πιο σημαντικό ερώτημα. Αν η αριστοτελική φύση συμπυκνώνει, όπως είδαμε, την ενδιάθετη τάση των φύσει όντων να πραγματώσουν τη μορφή τους, πώς συνδέονται αυτές οι μορφές μεταξύ τους; Η πεποίθηση του Αριστοτέλη ότι υπάρχει έλλογη τάξη στη φύση δεν θα έπρεπε να οδηγεί σε μια ιεραρχική και αιτιακή συνάρθρωση των διαφόρων μορφών σε ένα οργανωμένο όλο; Και ποιος είναι τελικά ο ρόλος του Κινούντος Ακινήτου στην εδραίωση της φυσικής τάξης;

Πιστεύω ότι, σε μεγάλο βαθμό, η σιωπή του Αριστοτέλη είναι ένδειξη αμηχανίας. Είναι ομολογουμένως πάρα πολύ δύσκολο να θεμελιωθεί μια καθολική κοσμική τελεολογία σε ένα σύμπαν χωρίς Δημιουργό, χωρίς Πρόνοια και χωρίς Ψυχή. Υπάρχουν βέβαια αρκετά χωρία του Αριστοτέλη, όπου φαίνεται να αποδίδει στο Κινούν Ακίνητο ευρύτερο ρόλο από την κίνηση των ουρανίων σφαιρών και τη νομιμοποίηση κάθε κίνησης στο σύμπαν. Σε κάποια από αυτά ο Αριστοτέλης δηλώνει ότι η επίγεια μεταβολή και η αναπαραγωγή των έμβιων όντων μιμείται την τάξη και την αιωνιότητα των ουρανίων κινήσεων (Βλ. *Περί γενέσεως και φθοράς* 336b25-337a7, *Μετά τα φυσικά* Θ 1050b22-30, *Περί ψυχής* 415a26-b2). Σε άλλα πάλι αποδίδει στο Κινούν Ακίνητο την αρχή όλης της κοσμικής ζωής και όλων των ενεργοποιήσεων των μορφών (*Περί ουρανού* 279a22-30, *Μετά τα φυσικά* Θ 1050b5-6). Τέλος, στο πιο σημαντικό απ’ όλα παρομοιάζει το σύμπαν με έναν οργανωμένο στρατό ή ένα νοικοκυριό, όπου όλα τα μέλη και τα πράγματα έχουν τη σωστή τους θέση, αφού το καθένα εκτελεί την αποστολή που του έχει ανατεθεί, και όλα μαζί συνεργάζονται για την επίτευξη του κοινού καλού (*Μετά τα φυσικά* Λ 1075a11-25).

Θα μπορούσε κανείς να στηριχθεί στα λίγα αυτά αποσπάσματα και να θεωρήσει ότι η τελική αιτιότητα του Κινούντος Ακινήτου επεκτείνεται σε όλη τη φύση, οργανική και ανόργανη, όπου λειτουργεί συμπληρωματικά με τα τέλη των φύσει όντων. Η θεώρηση αυτή τυπικά τουλάχιστον δίνει κάποια δικαιοδοσία στο Κινούν Ακίνητο και έξω από τον χώρο του ουρανού. Κατ’ ουσίαν ωστόσο το Κινούν Ακίνητο ως τελικό αίτιο αυτοκαταργείται, αφού εκ προοιμίου δεν επεμβαίνει στην τελική αιτιότητα της εγγενούς φύσης του όντος. Μένει μόνο η νομιμοποιητική λειτουργία του Κινούντος Ακινήτου ως αρχής κάθε κίνησης και ενεργοποίησης, ένας ρόλος που πρόθυμα θα του απέδιδαν και όσοι περιορίζουν την εμβέλεια της αριστοτελικής φυσικής τελεολογίας.

Το αίτημα όμως για τη θεμελίωση μιας καθολικής κοσμικής τελεολογίας είναι απολύτως νόμιμο στην αριστοτελική φιλοσοφία. Για τον Αριστοτέλη η αιωνιότητα και η τάξη του ουρανού επεκτείνονται και στον επίγειο κόσμο, όπου τόσο τα μετεωρολογικά φαινόμενα όσο και η δομή και αναπαραγωγή των φυτών και των ζώων έχουν κανονικότητα και συνέχεια. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να υπονοεί ότι η τάξη προκύπτει από τη σύγκλιση των διαφόρων μερών της φύσης που εκδηλώνουν τα σταθερά τους είδη, όπως δηλώνει η ποιητική αναλογία του στρατού ή του νοικοκυριού στο Λ.10 των *Μετά τα φυσικά*. Η σχέση του ενός φυσικού είδους με το άλλο, των τεσσάρων στοιχείων μεταξύ τους, των εποχών και των κλιμάτων μπορούν να ιδωθούν ως αιτίες μιας ισορροπίας που εξασφαλίζει τη διατήρηση του κόσμου. Πώς όμως ακριβώς γίνεται αυτό, και ποια είναι η ιεραρχική σχέση των διαφόρων μερών της φύσης, ο Αριστοτέλης δεν μας το διευκρίνισε ποτέ. Θα πρέπει

επομένως να παραδεχτούμε ότι δεν κατάφερε ποτέ να εξηγήσει ικανοποιητικά τη γενικευμένη τάξη του επίγειου βασιλείου – δεν κατάφερε ή δεν θέλησε να αναγάγει την τάξη σε κάποιες υψηλότερες αρχές. Απέφυγε να επεκτείνει την αιτιακή επίδραση του Κινούντος Ακινήτου στη Γη, θέλοντας κατά πάσα πιθανότητα να διαφοροποιηθεί από την πλατωνική σύλληψη του κοσμικού Δημιουργού. Και προτίμησε να μας δώσει απλώς τη σχέση της επίγειας μεταβολής και της ουράνιας τελεολογικής τάξης μέσα από κάποιες λυρικές αναλογίες, όπως στο *Περί ψυχής* (415a26 κ.ε), όπου ο Αριστοτέλης θα ερμηνεύσει την τάξη που κυριαρχεί στην αναπαραγωγή των ζώων και των φυτών ως μια μορφή μετοχής στην αιωνιότητα.

4.7. Η ανθρώπινη ψυχή

Η μελέτη της ανθρώπινης ψυχοσύνθεσης και συμπεριφοράς έχει στον Αριστοτέλη ένα ισχυρό βιολογικό υπόβαθρο. Είναι χαρακτηριστικό ότι ένα από τα πιο βασικά, και μάλλον τελευταία, έργα του, ενώ ονομάζεται *Περί ψυχής*, είναι αφιερωμένο ουσιαστικά στην ανθρώπινη φυσιολογία. Η ανθρώπινη ψυχή για τον Αριστοτέλη δεν έχει καμία σχέση με την πλατωνική ψυχή: ούτε αθάνατη είναι, ούτε ριζικά διαφορετική από το σώμα, ούτε, φυσικά, έχει τη δυνατότητα διαδοχικών μετενσαρκώσεων. Ο Αριστοτέλης θα αφιερώσει ένα μεγάλο μέρος της έρευνάς του στην κριτική αντιμετώπιση των παλαιότερων αντιλήψεων για την ψυχή, για να καταλήξει στον δικό του ορισμό.

Η ψυχή είναι η πρώτη εντελέχεια ενός σώματος φυσικού, που έχει τη δυνατότητα της ζωής. Και τέτοιο σώμα είναι αυτό που διαθέτει όργανα (*Περί ψυχής* 412a27-28).

Τι δείχνει αυτός ο ορισμός; Ότι ο Αριστοτέλης συλλαμβάνει την ψυχή ως την ολοκλήρωση των δυνατοτήτων του σώματος, από τη στιγμή που το σώμα αυτό δεν είναι νεκρό, αλλά έχει τη δυνατότητα να ζήσει, δηλαδή να αποκτήσει συγκεκριμένη οργάνωση και συγκεκριμένες λειτουργίες. Η αριστοτελική ψυχή ορίζεται ως η «μορφή» του σώματος. Διατηρεί με το σώμα μια άρρηκτη σχέση, η οποία στον Αριστοτέλη εκφράζεται με το ζεύγος εννοιών «μορφή και ύλη», ή «ενέργεια και δύναμη». Η ψυχή είναι η πραγμάτωση της δυνατότητας του σώματος να ζήσει.

Άμεσο πόρισμα που προκύπτει απ' αυτήν την προσέγγιση της ψυχής είναι ότι η ψυχή δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς σώμα, όπως η μορφή δεν υπάρχει ποτέ χωρίς ύλη. Πράγμα που σημαίνει ότι η ανθρώπινη ψυχή δεν επιβιώνει μετά τον φυσικό θάνατο του σώματος. Η αριστοτελική ψυχή δεν είναι λοιπόν αθάνατη.

Μιλώντας για τη ψυχή, ο Αριστοτέλης αναφέρεται τόσο στον άνθρωπο όσο και σε όλα τα έμβια όντα, στα όντα δηλαδή ακριβώς που διαθέτουν ψυχή. Δεν θα υποβαθμίσει την ιδιαιτερότητα του ανθρώπινου είδους, που εν πολλοίς οφείλεται στην ειδική φύση της ψυχής του, ούτε όμως θα εξαλείψει και το κοινό ψυχικό υπόβαθρο όλων των έμβιων όντων. Ο ορισμός της ψυχής, που μόλις παραθέσαμε, είναι έτσι διατυπωμένος ώστε να ισχύει για όλα τα έμβια είδη, τα φυτά, τα ζώα και τον άνθρωπο. Για τον Αριστοτέλη η ψυχή δεν διαθέτει μέρη, όπως υποστήριζε ο Πλάτων, αλλά δυνάμεις. Κοινή σε όλα τα φυτά και τα ζώα είναι η «θρεπτική» δύναμη της ψυχής και η αναπαραγωγική τους δυνατότητα, η ικανότητά τους δηλαδή να γεννιούνται, να τρέφονται, να αναπτύσσονται και να αναπαράγονται. Τα ζώα διαθέτουν επιπλέον «κινητική» δύναμη, μπορούν δηλαδή να μετακινούνται από τόπο σε τόπο, όπως διαθέτουν και «αισθητική» δύναμη, έχουν δηλαδή αντίληψη του περιβάλλοντος και «ορεκτική» δύναμη, δηλαδή αναπτύσσουν «επιθυμία και θυμό και βούληση» (*Περί ψυχής* 414b2). Η σκέψη, τέλος, η «διανοητική» δύναμη της ψυχής, χαρακτηρίζει μόνο το ανθρώπινο είδος.

Ο Αριστοτέλης θα αφιερώσει πολλές σελίδες στην περιγραφή του φαινομένου της ανθρώπινης αντίληψης. Θα διακρίνει την αίσθηση από την «φαντασία», που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «παράσταση», αφού είναι η διατήρηση ενός αισθήματος μέσα στην ψυχή. Θα τονίσει τη σημασία της μνήμης,

που είναι το σύνολο των παραστάσεων (των «φαντασιών») που εγγράφονται και παραμένουν στην ψυχή, και της εμπειρίας, που είναι η δημιουργία των πρώτων απλών γενικεύσεων και στηρίζεται στη μνήμη. Η κυρίαρχη τάση που χρωματίζει τις αναλύσεις του Αριστοτέλη για την αντίληψη και τη δημιουργία της γνώσης είναι ο εμπειρισμός. Ακόμη και σύνθετες έννοιες όπως ο χρόνος και ο αριθμός, ο Αριστοτέλης θα τις αποδώσει στη λεγόμενη «κοινή αίσθηση», στην συνεργασία δηλαδή και τον συντονισμό των πέντε γνωστών αισθήσεων.

Στην ανάλυση της διαδικασίας της νόησης, ο Αριστοτέλης είναι συνοπτικός και όχι ιδιαίτερα διαφωτιστικός. Προσεγγίζει κατ' αρχήν τη νόηση κατ' αναλογίαν προς την αίσθηση: όπως η αίσθηση αναφέρεται στα αισθητά, θα πρέπει να διακρίνουμε και μια αντιληπτική λειτουργία της ψυχής που συλλαμβάνει τα νοητά είδη. «*Αν το νοείν είναι όπως το αισθάνεσθαι, θα πρέπει να υφίσταται κάποια επίδραση από το νοητό ή κάτι παρόμοιο*» (*Περί ψυχής* 429a13-15). Είναι όμως η διαδικασία της νόησης εξίσου παθητική με τη διαδικασία της αίσθησης; Τα νοητά υπάρχουν έξω από εμάς και ο ανθρώπινος νους απλώς τα συλλαμβάνει; Ή μήπως θα πρέπει να αποδώσουμε στον νου έναν πιο ενεργητικό ρόλο; Ο Αριστοτέλης φαίνεται να αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στις δύο εκδοχές. Υπάρχουν κείμενά του όπου διακρίνει έναν «παθητικό νου», ο οποίος συνδέεται με τη σωματικότητα και ακολουθεί τη μοίρα του σώματος, και έναν «ποιητικό νου», ο οποίος είναι η μοναδική πλήρως απαλλαγμένη από το σωματικό στοιχείο ψυχική λειτουργία και επομένως είναι, κατά μίαν έννοια, αθάνατος. Ο ποιητικός νους είναι καθαρή ενέργεια, δεν αναπτύσσεται μαζί με τον οργανισμό, αλλά, όπως λέει ο Αριστοτέλης, εισέρχεται από έξω (*θύραθεν*) σε αυτόν, και διατηρεί κάτι το θεϊκό.

Ο νους δεν είναι εύλογο να έχει αναμειχθεί με το σώμα, γιατί τότε θα αποκτούσε ορισμένη ποιότητα, θα γινόταν ψυχρός ή θερμός, ή θα ήταν κάποιο όργανο όπως είναι οι αισθήσεις. Δεν είναι όμως τίποτε τέτοιο (*Περί ψυχής* 429a24-27).

Υπάρχει λοιπόν ένας νους, που μπορεί ο ίδιος να γίνει τα πάντα, και υπάρχει και ένας άλλος νους που τα πραγματώνει όλα, σαν μια έξη, όπως το φως... Αυτός ο δεύτερος νους είναι «χωριστός και απαθής και αμιγής», όντας στην ουσία του καθαρή ενέργεια (*Περί ψυχής* 430a14-18).

Απομένει λοιπόν μόνο η δυνατότητα ο νους να εισέρχεται από έξω (*θύραθεν*) *και να είναι μόνο αυτός θεϊκός. Γιατί η σωματική δραστηριότητα δεν έχει καμία σχέση με τη λειτουργία αυτού του νου* (*Περί ζώων γενέσεως* 736b27-29).

Είναι εμφανές ότι ο ποιητικός νους του Αριστοτέλη είναι επηρεασμένος από την πλατωνική σύλληψη της αθάνατης ψυχής. Καθώς όμως τα στοιχεία που μας δίνει ο Αριστοτέλης γι' αυτήν την ύψιστη ψυχική λειτουργία είναι ελάχιστα, η νόηση θα αποτελέσει ένα από τα θέματα που θα απασχολήσουν ιδιαίτερα όλη τη μεταγενέστερη αριστοτελική παράδοση, από τον Αλέξανδρο Αφροδισιέα μέχρι τον Αβερρόη και τον Θωμά Ακινάτη.

Κεφάλαιο 5° Η πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη

5.1. «Ποίηση» και «πράξη»

Είδαμε ότι ο Αριστοτέλης διαιρεί τις γνώσεις και τις πρακτικές σε τρεις γενικές κατηγορίες. Εκτός από τη «θεωρητική» επιστήμη, που αποτελεί την κορωνίδα της ανθρώπινης γνώσης, ο Αριστοτέλης διακρίνει επίσης τις «ποιητικές» ή «παραγωγικές» δεξιότητες, και την «πρακτική» γνώση που έχει αντικείμενο την ανθρώπινη συμπεριφορά. Ίδιον της θεωρητικής γνώσης είναι η ανεξαρτησία της από οποιαδήποτε πρακτική χρησιμότητα, σε αντίθεση με τις «παραγωγικές» και τις «πρακτικές» δεξιότητες, που έχουν μια άμεση επίδραση στο περιβάλλον. Οι τέχνες στηρίζονται στη συσσωρευμένη εμπειρία και παράγουν προϊόντα που βελτιώνουν τη ζωή των ανθρώπων, ενώ η πρακτική δράση επηρεάζει άμεσα το πλέγμα των ανθρώπινων σχέσεων αποσκοπώντας στην ευτυχισμένη ζωή.

Από τα έργα του Αριστοτέλη, στην πρακτική φιλοσοφία ανήκουν τα *Ηθικά Ευδήμεια*, τα *Ηθικά Νικομάχεια* και τα *Πολιτικά* (τα *Ηθικά Μεγάλα* δεν θεωρούνται από τους περισσότερους μελετητές γνήσιο έργο του Αριστοτέλη). Στην κατηγορία της παραγωγικής γνώσης ανήκει το *Περί ποιητικής*, ενώ η *Ρητορική* συνδέεται με την αριστοτελική διαλεκτική και την αριστοτελική ψυχολογία, αλλά συστήνει και ένα σύνολο κανόνων που θα πρέπει κανείς να διδαχτεί και να αφομοιώσει για να ασκήσει τη ρητορική τέχνη.

Ο Αριστοτέλης δεν έγραψε, από όσο γνωρίζουμε, κάποιο σύγγραμμα για την ιατρική, για μια τέχνη που θεωρείται στην αρχαιότητα καθιερωμένη και αποδεκτή. Είναι ενδιαφέρον, ωστόσο, ότι διακρίνει την τέχνη της ιατρικής, που πρέπει να διαθέτει μια συνεπή θεωρία, από μορφές πρακτικής ιατρικής, που ενδεχομένως ήταν σε θέση να επιτύχουν αποτελεσματική ίαση.

Η τέχνη γεννιέται όταν από πολλές διαπιστώσεις της εμπειρίας δημιουργείται μια καθολική αντίληψη για τα όμοια πράγματα. Το να αντιλαμβάνεσαι ότι αυτό το φάρμακο θα κάνει καλό στον Καλλία, που πάσχει από τη συγκεκριμένη αρρώστια, και το ίδιο στον Σωκράτη, και το ίδιο σε πολλές άλλες μεμονωμένες περιπτώσεις, είναι θέμα εμπειρίας. Είναι όμως θέμα τέχνης το να αντιλαμβάνεσαι ότι το φάρμακο κάνει καλό σε όλους εκείνους τους ανθρώπους, οι οποίοι ανήκουν σε ένα καθορισμένο είδος, και πάσχουν από τη συγκεκριμένη αρρώστια – λ.χ. στους φλεγματώδεις ή χολώδεις τύπους ανθρώπων που πάσχουν από υψηλό πυρετό. (*Μετά τα φυσικά* 981a5-12).

Ακόμη λοιπόν και στις τέχνες η επιτυχία δεν είναι το ύψιστο κριτήριο, αλλά κάποια μορφή γενικής γνώσης. Στην πράξη, λέει ο Αριστοτέλης

βλέπουμε τους ανθρώπους της εμπειρίας να επιτυγχάνουν περισσότερο από όσους διαθέτουν θεωρία χωρίς τη σχετική εμπειρία. Αυτό οφείλεται στο ότι η εμπειρία είναι γνώση των επιμέρους, ενώ η τέχνη γνώση των καθολικών... Παρ' όλα αυτά πιστεύουμε ότι η γνώση και κατανόηση ανήκουν στην τέχνη παρά στην εμπειρία,

και θεωρούμε πιο σοφούς τους κατέχοντες μια τέχνη από τους ανθρώπους της εμπειρίας (*Μετά τα φυσικά* 981a12-26).

Έτσι, όταν στρέφεται στην ανάλυση της ποίησης, στο *Περί ποιητικής*, δεν προβάλλει τους δημοφιλείς ποιητές ούτε ασχολείται με όλα τα είδη ποίησης, αλλά υποστηρίζει ότι η αθηναϊκή τραγωδία είναι η ύψιστη μορφή ποιητικής τέχνης (και, σύμφωνα με την τελεολογική του οπτική, η φυσική κατάληξη παλαιότερων μορφών ποίησης) και προσπαθεί να οικοδομήσει μια θεωρία της τραγικής δημιουργίας. Στην οπτική του Αριστοτέλη η τραγωδία, στην ιδανική της μορφή, έχει συγγένεια με τη φιλοσοφία (περισσότερο από όσο η ιστορία), αφού «έργο του ποιητή δεν είναι να λέει αυτό που συνέβη πράγματι, αλλά κυρίως αυτό που θα μπορούσε να συμβεί, σύμφωνα με την πιθανή ή την αναγκαία σύνδεση των γεγονότων» (*Περί ποιητικής* 1451a36 κ.ε.). Ο τραγικός λοιπόν ποιητής παρουσιάζει εξιδανικευμένες ανθρώπινες καταστάσεις στη σκηνική δράση (οι αρχαίοι ελληνικοί μύθοι προσφέρονται για το έργο αυτό), υιοθετεί τις κατάλληλες για την περίσταση ποιητικές τεχνικές και ρυθμούς, προκειμένου να έχει μια άμεση επίδραση στην συναισθηματική κατάσταση των θεατών του δράματος προς την κατεύθυνση της διαμόρφωσης του χαρακτήρα τους. Με τα λόγια του Αριστοτέλη, επιτυγχάνει την «*δι᾽ ἐλέου και φόβου... κάθαρσιν*» του θεατή (*Περί ποιητικής* 1449b27-28).

Η πρακτική φιλοσοφία, από την άλλη, αναλύει την ανθρώπινη πράξη, που στην ιδανική εκδοχή, προϋποθέτει την εσωτερική διαβούλευση και την έλλογη απόφαση (την *βούλευσιν* και την *προαίρεσιν*) και στοχεύει στην «ευδαιμονία». Η ανθρώπινη πράξη δεν παράγει κάποιο αυτόνομο προϊόν, δεν αποτελεί κάποιου είδους «ποίηση», αλλά εμπεριέχει στην επιτέλεσή της τον ίδιο τον σκοπό της, αφού η επιτυχής πράξη συμβάλλει σε τελική ανάλυση σε μια ευτυχισμένη ζωή. Η ευδαιμονία, που είναι ο σκοπός της πράξης, δεν «παράγεται» από τις πράξεις ενός σωστού ανθρώπου· αποτελεί μια ολοκλήρωση στη ζωή, που δεν είναι παρά το σύνολο των πράξεων που επιλέγει κανείς να κάνει επειδή ακριβώς πιστεύει ότι αυτό είναι το σωστό και το δίκαιο.

Η πρακτική γνώση δεν πρέπει όμως να συγχέεται με τη θεωρητική γνώση. Η ηθική και πολιτική δεν φθάνουν ποτέ στην ακρίβεια και την βεβαιότητα των θεωρητικών επιστημών, γιατί το αντικείμενό τους εμπεριέχει πάντοτε έναν απροσδιόριστο παράγοντα. Οι προτάσεις λοιπόν της πρακτικής φιλοσοφίας δεν είναι προτάσεις που ισχύουν πάντοτε και κατ᾽ ανάγκην, αλλά ισχύουν μόνο στις περισσότερες περιπτώσεις – είναι κατά κανόνα αληθείς (*ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*). Επιπλέον, η βασική επιδίωξη της πρακτικής γνώσης δεν είναι θεωρητική, δεν είναι η απόκτηση γνώσης για τη γνώση, αλλά η επιτυχία στην πράξη. Εδώ κυρίως εντοπίζεται η ριζική διαφοροποίηση των δύο τομέων, που καθιστά τις επιτεύξεις τους μη συγκρίσιμες:

«*Η έρευνά μας δεν στοχεύει, όπως οι άλλες έρευνες, στην καθαρή θεωρία. Επιχειρούμε τη διερεύνησή μας όχι για να γνωρίσουμε τι είναι η αρετή, αλλά για να γίνουμε οι ίδιοι αγαθοί (Ηθικά Νικομάχεια* 1103b26-28).

5.2. Η ανθρώπινη κατάσταση. Πολιτική

Οι διαφορές του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη φαίνονται καθαρότερα από παντού στο πεδίο της πολιτικής και της ηθικής θεωρίας. Η στάση του Αριστοτέλη διέπεται γενικά από μετριοπάθεια και ρεαλισμό. Στην ιδανική πλατωνική πολιτεία ο Αριστοτέλης αντιπαραθέτει ένα πολιτικό σύστημα που συνδυάζει κάποιες βασικές αρχές της δημοκρατίας με την αριστοκρατική αξιοκρατία. Και στις απόλυτες ηθικές αξίες του Πλάτωνα ένα σύστημα αρετών με βασικό γνώρισμα την αποφυγή των ακραίων στάσεων.

Η πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη είναι προσαρμοσμένη στα δεδομένα της ελληνικής πόλης-κράτους και απευθύνεται σε έναν μόνο τύπο ανθρώπου: στον μέσο ελεύθερο πολίτη. Το σύστημα αξιών που επεξεργάζεται ο Αριστοτέλης δεν εφαρμόζεται ούτε στον δούλο, ούτε στον αλλοεθνή ούτε στη γυναίκα. Η αρετή του πολίτη επηρεάζεται κατ' αρχήν από τη βούλησή του να συμμετέχει στα κοινά. Δεν υπάρχει δικαίωση του ανθρώπου έξω από την κοινωνική και πολιτική ζωή. Η απομόνωση του μοναχικού ανθρώπου δεν είναι κατάσταση επιθυμητή, αντιθέτως είναι πηγή δεινών και σφαλμάτων. Με την έννοια αυτή, ο άνθρωπος ορίζεται από τον Αριστοτέλη ως «ζώο πολιτικό».

Για τον μοναχικό άνθρωπο η ζωή είναι δύσκολη, γιατί δεν είναι εύκολο μένοντας μόνος να βρίσκεται κανείς σε συνεχή δράση. Μαζί με άλλους όμως αυτό είναι πολύ πιο εύκολο (*Ηθικά Νικομάχεια* 1170a5-6).
Είναι φανερό ότι η πόλις είναι κάτι το φυσικό, και ότι ο άνθρωπος είναι από τη φύση του πολιτικό ζώο (*Πολιτικά* 1253a9-11).

Η μετάβαση από τις πρωτόγονες μορφές ζωής στην κοινωνική συμβίωση, η ανάπτυξη της οικογένειας, της κώμης, της πόλεως και της πολιτικής ζωής, αποτελεί φυσική διαδικασία για τον Αριστοτέλη, διέπεται από ανάλογη αναγκαιότητα με τη βιολογική ανάπτυξη των ειδών. Η μετάβαση από τη μια μορφή κοινωνικής οργάνωσης στην επόμενη είναι μια πορεία προδιαγεγραμμένη, αφού αποτελεί μια μορφή πραγμάτωσης δυνατοτήτων. Ο άνθρωπος στην πληρότητά του είναι ο ελεύθερος πολίτης, ο οποίος ζει σε μια σωστή πόλη, τόσο ως προς το μέγεθός της που, κατά τον Αριστοτέλη δεν πρέπει να είναι ούτε πολύ μικρό ούτε πολύ μεγάλο, όσο και ως προς το πολίτευμά της. Ο πολίτης πρέπει να έχει το δικαίωμα του εκλέγειν και του εκλέγεσθαι, αλλά να συμμετέχει και στην απόδοση της δικαιοσύνης, όπως περίπου γινόταν στην Αθήνα του 5ου και του 4ου αιώνα π.Χ. Άρα είναι πολίτης είτε μιας δημοκρατίας είτε μιας αξιοκρατικής ολιγαρχίας, στην οποία και ο ίδιος συμμετέχει.

Επειδή η πόλις είναι ένα σύνολο πολιτών, πρέπει πρώτα να σκεφτούμε ποιον πρέπει να αποκαλούμε πολίτη και πώς ορίζεται ο πολίτης (*Πολιτικά* 1274b37-1275a2).
Ο πολίτης κατά κύριο λόγο ορίζεται από το ότι μετέχει στη δικαστική κρίση και στην άσκηση της εξουσίας (*Πολιτικά* 1275a22-23).

Για τις πολιτικές προτιμήσεις του Αριστοτέλη έχουν γραφεί πολλά, χωρίς να έχει επιτευχθεί απόλυτη συναίνεση. Ως βασικές μορφές πολιτευμάτων ο Αριστοτέλης διακρίνει τη μοναρχία, την ολιγαρχία και τη δημοκρατία. Αφιερώνει μεγάλο μέρος των αναλύσεων του στο να προσδιορίσει τις αρετές και τις αδυναμίες της καθεμιάς – από την αριστοτελική άλλωστε σχολή προέρχεται μια μεγάλη συλλογή των πολιτευμάτων των ελληνικών πόλεων, από την οποία έχει φθάσει στα χέρια μας η πολύτιμη για τις πληροφορίες της *Αθηναίων Πολιτεία*. Τη συγκριτική τους αποτίμηση την διατυπώνει με μορφή «αποριών» στο 3ο βιβλίο των *Πολιτικών*. Από τα λεγόμενα του φαίνεται ότι, αν και εξετάζει την πιθανότητα να είναι καλό πολίτευμα μια μοναρχία (όταν δηλαδή ο μονάρχης τυχαίνει να είναι απόλυτα ξεχωριστός ως προς την αρετή άνθρωπος), δείχνει μάλλον να κλίνει προς τις υπαρκτές μορφές δημοκρατίας, με τη λογική ότι κατά κανόνα οι πολλοί έχουν περισσότερο δίκαιο από τον έναν ή τους λίγους (τους άριστους η τους πλούσιους).

Ότι κυρίαρχο πρέπει να είναι μάλλον το πλήθος και όχι οι άριστοι αλλά λίγοι, θα μπορούσε να εξαχθεί με ένα επιχείρημα, που ίσως είναι και αληθές. Γιατί οι πολλοί, εκ των οποίων ο καθένας δεν είναι σπουδαίος, ενδέχεται όταν συνέλθουν σε σώμα να είναι καλύτεροι από τους λίγους, όχι ο καθένας ατομικά αλλά ως σύνολο, όπως τα συμπόσια που διοργανώνονται από πολλούς μαζί. Καθώς καθένας από τους πολλούς διαθέτει κάποιο μόριο αρετής και φρονήσεως, όταν συνέρχονται σε σώμα γίνονται ως προς το ήθος και τη σκέψη σαν ένας άνθρωπος με πολλά χέρια, πολλά πόδια και πολλές αισθήσεις. Γι' αυτό άλλωστε και κρίνουν καλύτερα οι πολλοί τα έργα της μουσικής και της ποίησης (*Πολιτικά* 1281b1-8).

Υποστηρίζεται λοιπόν συνήθως ότι ο Αριστοτέλης, αντίθετα από τον Πλάτωνα, ήταν οπαδός της δημοκρατίας. Θα πρέπει ωστόσο να επισημάνουμε ότι με τον όρο «δημοκρατία» δεν εννοούμε την άμεση δημοκρατία της Αθήνας του Περικλή, για τους βασικούς θεσμούς της οποίας (κυρίως για την κλήρωση των αρχόντων και τον μισθό των πολιτών) ο Αριστοτέλης είχε πολλές αντιρρήσεις. Ίσως να ευνοούσε κάποια μορφή κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, σαν τις σημερινές, αφού επέμεινε ότι οι κυβερνώντες πρέπει να εκλέγονται και όχι να κληρώνονται. Και η επιλογή όμως αυτή του Αριστοτέλη γινόταν όχι από κάποια πεποίθηση στην ισότητα των πολιτών, αλλά από πολιτικό ρεαλισμό: η δημοκρατία έμοιαζε το λιγότερο άδικο από τα υπάρχοντα πολιτεύματα. Όταν πάντως στα τελευταία βιβλία των *Πολιτικών* αναπτύσσει τις σκέψεις του για το ιδανικό πολίτευμα, δείχνει να προτιμά έναν αριστοκρατικό τρόπο διακυβέρνησης, όπου οι άριστοι κυβερνούν με τη συναίνεση του πλήθους.

5.3. Η ανθρώπινη κατάσταση. Ηθική

Ο ελεύθερος πολίτης, αυτός που έχει τη δυνατότητα να άρχει και να άρχεται, αυτός που έχει τη δυνατότητα να ζει όπως θέλει και όχι να καθορίζεται από άλλους (*Πολιτικά* 1317b12), θα επιδιώξει την ευδαιμονία μέσα στους θεσμούς της πόλεως. Θα επιδιώξει το «αγαθό», που δεν έχει καμία σχέση με το απόλυτο Αγαθό του Πλάτωνα, αλλά συνίσταται στη μετρημένη και έλλογη ζωή που τον καθιστά ικανό να ασκήσει σωστά τα κοινωνικά του καθήκοντά και του διασφαλίζει εκτίμηση, φιλία και αναγνώριση από τους ομοίους του.

Η ύψιστη αρετή του πολίτη είναι η «φρόνηση», που είναι μια μορφή πρακτικής σοφίας. Η φρόνηση είναι «διανοητική» αρετή, συνίσταται στην ικανότητα του ατόμου να διαχωρίζει με ορθή κρίση τη σωστή από τη λανθασμένη πράξη, το καλό από το κακό. Δεν ταυτίζεται με την έγκυρη γνώση (την επιστήμη), γιατί έχει άμεση σχέση με την ανθρώπινη πρακτική, και επομένως ενέχει κάτι το ενδεχομενικό. Είναι η εύστοχη εκτίμηση των περιστάσεων, περιλαμβάνει αποφάσεις που αφορούν τόσο το καθολικό όσο και το επιμέρους. Η αριστοτελική φρόνηση θυμίζει το δελφικό «μηδέν άγαν» ή την σωκρατική τέχνη του βίου: κατευθύνει την ανθρώπινη συμπεριφορά συλλαμβάνοντας σε κάθε περίσταση το σωστό μέτρο, προσφέρει ένα κριτήριο σωστού προσανατολισμού στη ζωή.

Πιστεύουμε ότι το χαρακτηριστικό του φρονίμου ανθρώπου είναι να μπορεί να σκέφτεται και να αποφασίζει σωστά για αυτά που είναι καλά και συμφέροντα για τον ίδιο, όχι όμως γι' αυτά που είναι εν μέρει καλά (τι είναι καλό για την υγεία του ή την ισχύ του), αλλά γι' αυτά που συμβάλλουν εν γένει στην καλή ζωή (*Ηθικά Νικομάχεια* 1140a25-28).
Η φρόνηση είναι μια σταθερή συνήθεια (*έξις*)*, που ακολουθεί τον ορθό λόγο και είναι προσανατολισμένη στην πράξη, και έχει να κάνει με το τι είναι καλό και κακό για τους ανθρώπους* (*Ηθικά Νικομάχεια* 1140b4-6).

Οι υπόλοιπες αρετές έχουν ηθικό χαρακτήρα. Και αυτές είναι «έξεις», δηλαδή σταθερές συνήθειες του χαρακτήρα μας και όχι απλώς σύνολα συναισθημάτων ή προδιαθέσεις (μολονότι σχετίζονται με τα συναισθήματα και τις ανθρώπινες επιθυμίες). Επομένως οι αρετές δεν είναι έμφυτες, αλλά αποκτώνται με την εξάσκηση και την εκπαίδευση, καθώς ο άνθρωπος έχει εκ φύσεως τη δυνατότητα να τις αποκτήσει. Ενάρετος γίνεται κανείς με την πράξη και την εξάσκηση και όχι τόσο με τη διδασκαλία. Άρα, για την εμπέδωση της αρετής, το πρώτο βήμα είναι η σωστή καθοδήγηση από την παιδική ηλικία μέσα από τις αξίες και τις πρακτικές, που καθιερώνει ο δημόσιος χώρος στην πόλη. Με την ωρίμανση του ανθρώπου η αρετή δεν έρχεται αυτομάτως ως προϊόν συνήθειας αλλά στηρίζεται σε έλλογες αποφάσεις, που προϋποθέτουν σκέψη και εκούσια απόφαση. Ο φόβος και ο εξωτερικός καταναγκασμός δεν αποτελούν συνιστώσες των ενάρετων πράξεων.

Οι ηθικές αρετές ορίζονται πάντοτε ως «μεσότητες» ανάμεσα σε δύο άκρα: στην «υπερβολή» και στην «έλλειψη». Έτσι η ανδρεία βρίσκεται στο μέσο ανάμεσα σε μια υπερβολή, που είναι το θράσος, και σε μια έλλειψη, που είναι η δειλία. Είναι προφανές ότι ο Αριστοτέλης συνδέει την αρετή με το μέτρο, ενώ με το

σχήμα της μεσότητας βρίσκει τον τρόπο να ενσωματώσει όλο το φάσμα των γνωστών αρετών της ελληνικής παράδοσης – τη σωφροσύνη, την ανδρεία, τη δικαιοσύνη, τη φιλία, τη γενναιοδωρία, την πραότητα κ.ο.κ.

Έτσι λοιπόν, αρετή είναι μια σταθερή διάθεση (μία *ἕξις*)*, που συνδέεται με την προαίρεση και αποτελεί μια μεσότητα σχετική με εμάς, που καθορίζεται από τον λόγο – με τον λόγο που θα την όριζε ο άνθρωπος που διαθέτει πρακτική σοφία* (*φρόνησιν*) (*Ηθικά Νικομάχεια* 1106b36-1107a2).

Ο ενάρετος πολίτης αποκτά, με την προσωπική του άσκηση στον αυτοέλεγχο και με την καθοριστική συμβολή της παιδείας, μια «έξη», δηλαδή μια σταθερή στάση ζωής που του επιτρέπει να υποτάσσει τις ακραίες επιθυμίες και τα πάθη του. Επιλέγει την ηθική στάση ζωής, με κριτήριο, λέει ο Αριστοτέλης, «τον λόγο του φρονίμου» (*Ηθικά Νικομάχεια* 1107a1-2). Ο Αριστοτέλης επομένως δεν φαίνεται να πιστεύει σε αντικειμενικούς και απόλυτους ηθικούς κανόνες. Η ηθική του είναι μάλλον επικεντρωμένη στην ανάδειξη ενός ιδεώδους τύπου πολίτη, του «φρονίμου», που αποτελεί υπόδειγμα και μέτρο της ηθικής συμπεριφοράς.

Η πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη στηρίζεται στην αναγκαία σύνδεση διανοητικής και ηθικής αρετής. Ο φρόνιμος αποτελεί κριτήριο της ηθικής αρετής, ενώ η έλλειψη μιας αρετής ή γενικότερα η διαταραγμένη συναισθηματική κατάσταση επηρεάζει κατ' ανάγκην την κρίση μας.

Το έργο του ανθρώπου συντελείται τόσο σύμφωνα με τη φρόνηση όσο και με την ηθική αρετή. Γιατί η αρετή είναι αυτή που καθιστά σωστό τον σκοπό, ενώ η φρόνηση καθιστά σωστά τα μέσα γι' αυτόν τον σκοπό (*Ηθικά Νικομάχεια* 1144a6-9).

Ο ενάρετος άνθρωπος μπορεί να προσανατολίσει σωστά τον εαυτό του στους σωστούς σκοπούς του βίου, ενώ η έλλειψη αρετής μας αποπροσανατολίζει και μας εξαπατά – δεν μας επιτρέπει να κρίνουμε σωστά τις καταστάσεις και να επιδιώκουμε αυτό που όντως αξίζει να επιδιώκουμε. Έτσι εξηγείται και η ανθρώπινη ηθική αδυναμία. Σε αντίθεση με τον Σωκράτη (και ως έναν βαθμό τον Πλάτωνα), που είχε υποστηρίξει ότι η αρετή είναι γνώση, και επομένως κακός γίνεται κάποιος μόνο από άγνοια και ποτέ με τη θέλησή του, ο Αριστοτέλης δεν θα αρνηθεί το οφθαλμοφανές γεγονός της «ακρασίας», της ηθικής αδυναμίας. Πολλές φορές παρασυρόμαστε από έντονες επιθυμίες και με τη θέλησή μας κάνουμε κάτι που γνωρίζουμε ότι είναι κακό. Ο Αριστοτέλης θα προσπαθήσει να συνδυάσει τη δική του αντίληψη ότι η ενάρετη πράξη προϋποθέτει σκέψη και συνειδητή απόφαση με την πεποίθηση του κοινού νου ότι η αδυναμία της θέλησης είναι μια πολύ διαδεδομένη ανθρώπινη κατάσταση.

Παρά την έμφαση στη μετρημένη και σωστή ζωή που διατρέχει τα ηθικά συγγράμματα του Αριστοτέλη, στην ευδαιμονία που εξασφαλίζει η άσκηση των αρετών και η φρόνηση, τα *Ηθικά Νικομάχεια* κλείνουν με ένα εγκώμιο στον βίο του σοφού και όχι του φρονίμου. Ένα εγκώμιο στην καθαρά θεωρητική δραστηριότητα, που παρουσιάζεται ως ο μόνος ελεύθερος, αυτάρκης και πραγματικά ηδονικός βίος, ο βίος της «σχόλης», μιας γνωστικής αναζήτησης απαλλαγμένης από κοινωνικές υποχρεώσεις. Η ευδαιμονία που μπορεί να επιτύχει ο σοφός μπορεί να παρομοιαστεί μόνο με τη θεϊκή ευδαιμονία.

Αν λοιπόν η ευδαιμονία είναι ενέργεια που ακολουθεί την αρετή, είναι εύλογο να ακολουθεί την ύψιστη αρετή – και αυτή θα είναι η αρετή του άριστου μέρους μας. Είτε ο νους είναι αυτό είτε κάτι άλλο, αυτό που θεωρούμε ότι εκ φύσεως άρχει και ηγείται και έχει γνώση για τα καλά και τα θεϊκά, είτε γιατί είναι και το ίδιο θεϊκό είτε γιατί είναι το πιο θεϊκό πράγμα που έχουμε μέσα μας, η δική του ενέργεια, η σύμφωνη με την αρετή που του αντιστοιχεί, θα είναι η πλήρης ευδαιμονία. Ότι είναι στην ουσία της θεωρητική, έχει ήδη ειπωθεί... Σωστά πιστεύουμε ότι η θεωρία είναι η μόνη που αγαπιέται για την ίδια. Από αυτήν δεν προκύπτει τίποτε άλλο εκτός από την ίδια την άσκηση της θεωρίας, ενώ από τις πρακτικές ενασχολήσεις προσποριζόμαστε και κάτι επιπλέον, μικρότερο ή μεγαλύτερο, εκτός από την ίδια την πράξη (*Ηθικά Νικομάχεια* 1177a12 κ.ε.).

Ορισμένοι ερμηνευτές θεωρούν ότι ο βίος του φρονίμου και ο βίος του σοφού δεν είναι ασυμβίβαστοι, αφού ο ένας τύπος ανθρώπου δεν αποκλείει τον άλλο. Άλλοι πάλι υποστηρίζουν ότι ο βίος της θεωρίας είναι ένα πλατωνικό κατάλοιπο, από το οποίο ο Αριστοτέλης δεν θέλησε ή δεν μπόρεσε ποτέ να απαλλαγεί.

Κεφάλαιο 6^{ο} Η επιβίωση του Αριστοτέλη

6.1. Η μεταθανάτια φήμη του Αριστοτέλη

Μετά τον θάνατο του Αριστοτέλη το 323 π.Χ., το Λύκειο οργανώθηκε από τον στενό του συνεργάτη Θεόφραστο σε φιλοσοφική σχολή – πιθανόν στο πρότυπο της παλαιότερης πλατωνικής Ακαδημίας. Λίγο αργότερα, στο πέρασμα ακριβώς από τον 4^{ο} στον 3^{ο} αιώνα, ο Κήπος του Επίκουρου και η Στοά του Ζήνωνα του Κιτιέα ήρθαν να προστεθούν στο φιλοσοφικό στερέωμα της Αθήνας. Οι τέσσερις σημαντικές φιλοσοφικές σχολές θα συνεχίσουν κατά τον 3^{ο} αιώνα π.Χ. τη συνύπαρξη και τον ανταγωνισμό τους, διατηρώντας ζωντανή τη φήμη της Αθήνας ως φιλοσοφικού κέντρου του αρχαίου κόσμου.

Εκτός από τον Θεόφραστο, γνωρίζουμε αρκετά ακόμη μέλη της σχολής του Αριστοτέλη: τον Εύδημο, τον Δημήτριο τον Φαληρέα, τον Στράτωνα, τον Δικαίαρχο, τον Κλέαρχο, τον Σωτίωνα, τον Λύκωνα. Από τα λίγα κείμενά τους που διασώθηκαν, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο προσανατολισμός του Περιπάτου ήταν κατά κύριο λόγο φυσιογνωστικός. Αυτό που διαφοροποιούσε τους Περιπατητικούς από τους άλλους φιλοσόφους της εποχής τους ήταν η έμφαση στην προτεραιότητα της μελέτης της φύσης, η συστηματική συλλογή δεδομένων κάθε είδους, η συγγραφή καταλόγων και «ιστοριών» (της αστρονομίας, των μαθηματικών, της ιατρικής, της φυσικής επιστήμης και φιλοσοφίας). Από την τάση για αποθησαύριση γνώσεων των επιγόνων του Αριστοτέλη διασώθηκαν οι περισσότερες από τις αποσπασματικές πληροφορίες που σήμερα διαθέτουμε για την προσωκρατική σκέψη (η λεγόμενη «δοξογραφία») και την πρώιμη ιστορία της ελληνικής επιστήμης. Προς το τέλος του 3^{ου} αιώνα το Λύκειο θα παρακμάσει. Μέλη του αριστοτελικού κύκλου θα πείσουν τον βασιλιά της Αιγύπτου Πτολεμαίο τον Α΄ να ιδρύσει στην Αλεξάνδρεια τη μεγάλη βιβλιοθήκη της πόλης και το Μουσείο, που θα γίνει σύντομα επίκεντρο της ανάπτυξης της ελληνιστικής επιστήμης.

Είδαμε την περίεργη μοίρα που είχαν τα γραπτά του Αριστοτέλη. Για τρεις περίπου αιώνες παρέμειναν απρόσιτα στο αναγνωστικό κοινό. Την τύχη των γραπτών του ακολούθησε σε μεγάλο βαθμό και η μεταθανάτια φήμη του ίδιου του Αριστοτέλη. Έτσι η ελληνιστική εποχή δεν είναι περίοδος ακμής για τον αριστοτελισμό. Ο στωικισμός έγινε βαθμιαία η κυρίαρχη φιλοσοφική τάση, με αξιόλογους αντιπάλους την επικούρεια φιλοσοφία και τον σκεπτικισμό, που αναπτύχθηκε τον 3^{ο} και τον 2^{ο} αιώνα π.Χ. στην πλατωνική Ακαδημία. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι η φιλοσοφία του Αριστοτέλη λησμονήθηκε. Οι περιπατητικοί φιλόσοφοι εξακολουθούσαν να προπαγανδίζουν τις ιδέες του, ενώ κάποια έργα του κυκλοφορούσαν – τα έργα που ο ίδιος είχε δημοσιεύσει όσο ζούσε, αλλά και ορισμένα έργα του που θα πρέπει να είχαν εκδώσει οι συνεχιστές του στο Λύκειο. Αυτό φαίνεται από το γεγονός ότι ο Επίκουρος αναφέρεται σε μερικά από τα βασικά συγγράμματα του Αριστοτέλη, και επομένως έχει άμεση πρόσβαση σ’ αυτά. Αλλά και η ίδια η φιλοσοφική ορολογία των ελληνιστικών σχολών έχει αναπτυχθεί επάνω στα ευδιάκριτα ίχνη της γλώσσας του Αριστοτέλη.

Η μεγάλη φήμη του Αριστοτέλη θα εδραιωθεί μετά την έκδοση του Ανδρόνικου τον 1ο αιώνα π.Χ., όταν θα παραδοθεί στο κοινό ολοκληρωμένο το επιβλητικό σύστημα των έργων του, που καλύπτουν όλους τους τομείς του επιστητού. Η τάση των ρωμαϊκών χρόνων για συγγραφή εγχειριδίων, συνόψεων της παλαιότερης φιλοσοφίας, και σχολιαστικών κειμένων επάνω στα πρωτότυπα φιλοσοφικά κείμενα θα ευνοήσει ιδιαίτερα τη διάδοση της σκέψης του Αριστοτέλη, η οποία, όπως μπορεί να διαπιστώσει ο καθένας ακόμη και σήμερα, χρειάζεται βοήθεια για την προσπέλασή της. Από τον 2ο αιώνα μ.Χ. μέχρι το συμβατικό τέλος της αρχαιότητας στον 6ο αιώνα μ.Χ. θα αναπτυχθεί μια πλούσια γραμματεία «Υπομνημάτων» και «Παραφράσεων» των βασικών έργων του Αριστοτέλη, η οποία σε ένα μεγάλο ποσοστό έχει διασωθεί. Η μελέτη των υπομνημάτων του Αλέξανδρου του Αφροδισιέα (γύρω στο 200 μ.Χ.), του Θεμίστιου (4ος αι. μ.Χ.), του Σιμπλίκιου (6ος αι. μ.Χ.) και του Ιωάννη Φιλόπονου (2ος αι. μ.Χ.) μαρτυρεί ότι η φιλοσοφία των Σχολιαστών του Αριστοτέλη είναι υψηλού επιπέδου – ακόμη και σήμερα είναι απαραίτητη για την κατανόηση της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Οι Σχολιαστές γράφουν σε μια εποχή φιλοσοφικού εκλεκτικισμού. Αναλαμβάνουν τη βασική αποστολή να καταστήσουν προσιτή τη σκέψη του Αριστοτέλη, χρησιμοποιούν ωστόσο αυτή την οδό για να επιχειρήσουν ενδιαφέρουσες συγκλίσεις ανάμεσα στην αριστοτελική, την πλατωνική και την στωική παράδοση, ενώ αναπτύσσουν πολλές φορές και δικές τους εντελώς πρωτότυπες ιδέες (ο «ενεργητικός νους» του Αλέξανδρου και η «θεωρία της ορμής» του Φιλόπονου θα αποδειχτούν ιδιαίτερα γόνιμες προσεγγίσεις στη φιλοσοφία του Μεσαίωνα). Η εκτεταμένη γραμματεία των αριστοτελικών Σχολιαστών δείχνει ότι στην ύστερη αρχαιότητα ο Αριστοτέλης θεωρείται σταθμός στην ιστορία της φιλοσοφίας.

Η μελέτη του Αριστοτέλη θα συνεχιστεί και στο Βυζάντιο. Ο Αριστοτελισμός, κατά κύριο λόγο, και, ως έναν βαθμό, ο Πλατωνισμός θα καταφέρουν να επιβιώσουν στο πνευματικό περιβάλλον του Χριστιανισμού. Με τον Ιωάννη Δαμασκηνό, κατά τον 8ο αιώνα μ.Χ., έχουμε μια πρώτη προσπάθεια συνδυασμού της αριστοτελικής φιλοσοφίας και της χριστιανικής θεολογίας. Η συνδυαστική αυτή τάση δεν θα διακοπεί σε όλη τη διάρκεια της Βυζαντινής περιόδου. Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη διδάσκεται σταθερά στις Σχολές της Κωνσταντινούπολης ενώ και από την περίοδο αυτή έχουμε σημαντικά δείγματα σχολιαστικής γραμματείας.

Η αίγλη ωστόσο του Αριστοτελισμού θα κορυφωθεί στον δυτικό Μεσαίωνα. Κρίσιμος κρίκος για τη διάδοση των έργων του Αριστοτέλη στη λατινική Δύση είναι οι Άραβες, και ειδικά η συνύπαρξή τους με τους Χριστιανούς στη μεσαιωνική Ισπανία. Η αραβική φιλοσοφία και επιστήμη φθάνει σε μεγάλο βαθμό ανάπτυξης μετά τον 9ο αιώνα μ.Χ., και είναι εξαρχής αποφασιστικά αριστοτελική. Οι Άραβες μεταφράζουν, είτε άμεσα από τα ελληνικά είτε μέσω των συριακών και των εβραϊκών, ένα μεγάλο μέρος της ελληνικής επιστημονικής και φιλοσοφικής παραγωγής. Εξοικειώνονται λοιπόν με τα έργα του Ευκλείδη, του Πτολεμαίου και του Γαληνού, αλλά και με τη φυσική φιλοσοφία του Αριστοτέλη και την αριστοτελική σχολιαστική παράδοση. Γρήγορα θα αναπτύξουν τις δικές τους πρωτότυπες θεωρίες, ιδίως στους τομείς των μαθηματικών, της ιατρικής και της αλχημείας, και θα ερμηνεύσουν με έναν δημιουργικό τρόπο τα έργα του Αριστοτέλη. Με τον Αβερρόη (1126-1198), κατά τον 12ο αιώνα μ.Χ., ο αραβικός αριστοτελισμός φθάνει στο

απόγειό του. Ο Αριστοτέλης δεν αποκαλείται πλέον με το όνομά του, αλλά με την επονομασία «ο Φιλόσοφος», έναν τίτλο που θα διατηρήσει ως το τέλος του Μεσαίωνα.

Ο $12^{ος}$ αιώνας μ.Χ. έχει μείνει στην ιστορία των ιδεών ως ο αιώνας των Μεταφράσεων. Με κέντρο την Ισπανία, όπου ακριβώς ήταν το όριο της αραβικής επικράτειας προς τη Δύση, ξεκινά ένα εκτεταμένο πρόγραμμα μεταφοράς της ελληνικής φιλοσοφικής και επιστημονικής γραμματείας στα Λατινικά. Οι μεταφράσεις των ελληνικών κειμένων δεν γίνονταν απευθείας από τα ελληνικά, αφού ελάχιστοι Δυτικοί γνώριζαν ελληνικά εκείνη την εποχή. Πιο απλή ήταν η δίοδος μέσω των αραβικών μεταφράσεων. Έτσι από δεύτερο χέρι (ή και από τρίτο πολλές φορές χέρι, όταν οι μεταφραστές ήταν γλωσσομαθείς Εβραίοι) έγινε για πρώτη φορά γνωστός στη Δύση ένας θησαυρός γνώσεων. Σε αυτό το κύμα των μεταφράσεων ο Αριστοτέλης είχε την τιμητική του. Στις αρχές του $13^{ου}$ αιώνα όλα τα βασικά έργα του Αριστοτέλη είναι πλέον μεταφρασμένα στα Λατινικά. Και, όπως είχε γίνει στο Βυζάντιο, έτσι και στη Δύση επιχειρείται η δημιουργική σύνθεση Αριστοτελισμού και Χριστιανισμού, που θα μείνει γνωστή ως Σχολαστική Φιλοσοφία. Κύριος εκφραστής αυτής της σύνθεσης είναι ο Θωμάς Ακινάτης (1225-1274). Στο έργο του Θωμά Ακινάτη γίνεται μια συστηματική προσπάθεια να απαλυνθούν οι εντάσεις ανάμεσα στη χριστιανική θρησκεία και σε βασικά αριστοτελικά δόγματα. Τα κυριότερα σημεία τριβής ήταν η αθανασία της ψυχής, την οποία ο Αριστοτέλης δεν αποδεχόταν, και η αιωνιότητα του αριστοτελικού κόσμου, που έθετε υπό αμφισβήτηση τη δημιουργική δράση του Θεού. Αν και τα σημεία αυτά ήταν κεντρικά στις δύο κοσμοθεωρήσεις, η σύνθεση του Θωμά Ακινάτη αποδείχθηκε επιτυχημένη και κυριάρχησε στις μεσαιωνικές θεολογικές Σχολές και τα Πανεπιστήμια μέχρι την Αναγέννηση.

Για τρεις αιώνες η αριστοτελική φιλοσοφία παρέμεινε απολύτως κυρίαρχη. Ήταν λοιπόν φυσικό, όταν ξέσπασε η ανατρεπτική καταιγίδα της Αναγέννησης να συμπαρασύρει και τον Αριστοτέλη. Η αποκαθήλωση του μεσαιωνικού κοσμοειδώλου σήμαινε αυτομάτως και αποκαθήλωση του Αριστοτέλη. Ο Μπρούνο, Γαλιλαίος, ο Κέπλερ, ο Μπέικον, ο Ντεκάρτ –οι πρωταγωνιστές της επιστημονικής επανάστασης του $16^{ου}$ και $17^{ου}$ αιώνα– είναι όλοι αντιαριστοτελικοί. Παρά την επιβίωση πολλών αριστοτελικών αντιλήψεων (η έμφαση λ.χ. στην εμπειρία και την παρατήρηση της φύσης που χαρακτηρίζει τη νέα επιστήμη έχει εμφανώς αριστοτελική καταγωγή), η νεωτερική εποχή θα αντιμετωπίσει τον Αριστοτέλη ως τον κύριο εχθρό της.

Στο σημείο αυτό αξίζει κανείς να θέσει το ερώτημα πού οφείλεται η ικανότητα της αριστοτελικής φιλοσοφίας να προσαρμόζεται σε εντελώς διαφορετικές συνθήκες από τις συνθήκες γέννησης της. Παρά το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης έζησε τον $4^{ο}$ αιώνα π.Χ. και επηρεάστηκε από τις αξίες της εποχής του (τα ιδεώδη της ελληνικής πόλεως-κράτους), η φιλοσοφία του κατάφερε να επιβληθεί σε κοινωνίες όπως το θεοκρατικό Βυζάντιο, ο Αραβικός κόσμος ή η μεσαιωνική Δύση. Καμία άλλη φιλοσοφική παράδοση δεν επέδειξε παρόμοια προσαρμοστικότητα. Θεωρώ ότι ένα μέρος της απάντησης εντοπίζεται στην εκπληκτική δυνατότητα του Αριστοτέλη να μετατρέπει σε φιλοσοφική θεωρία την εμπειρία του μέσου ανθρώπου και τις παραδοχές του κοινού νου. Οι κοινές αυτές «υπολήψεις», όπως θα τις χαρακτήριζε ο Αριστοτέλης, φαίνεται ότι είναι οικουμενικές, δεν επηρεάζονται δηλαδή σημαντικά από την εποχή, την πνευματική ατμόσφαιρα και τον τόπο. Επιπλέον, η αριστοτελική φιλοσοφία είναι κατά κύριο λόγο επικεντρωμένη στη φυσική

πραγματικότητα, αντίθετα λ.χ. από την πλατωνική, που είναι ουσιαστικά πολιτική φιλοσοφία. Και ενώ οι πολιτικές συνθήκες αλλάζουν ριζικά από εποχή σε εποχή και από πολιτισμό σε πολιτισμό, η μελέτη της φύσης είναι κοινό μέλημα κάθε φιλοσοφικά σκεπτόμενου ανθρώπου, ανεξάρτητα από φυλή, θρήσκευμα ή εποχή – αρκεί βέβαια να έχει εμπιστοσύνη στον ορθό λόγο. Σε τέτοιου είδους ανθρώπους, η σκέψη του Αριστοτέλη προσέφερε πάντοτε ασφαλές καταφύγιο και αφετηρία προβληματισμού.

6.2. Γιατί ο Αριστοτέλης είναι τόσο σημαντικός

1. Ο Αριστοτέλης αποτελεί το θεμέλιο όλης της μεταγενέστερης φιλοσοφίας. Σύμφωνα με τη διατύπωση του Barnes ([2006], 1), «κανένας πριν από αυτόν δεν είχε συνεισφέρει τόσο πολύ στη γνώση και κανένας μετά από αυτόν δεν μπορεί να φιλοδοξεί να συναγωνιστεί τα επιτεύγματά του». Μέχρι τον 17^{ο} αιώνα η ιστορία της φιλοσοφίας ταυτίζεται ουσιαστικά με τη διάδοση, την ερμηνεία και την κριτική του αριστοτελισμού. Η εμβέλεια και η συστηματικότητα της αριστοτελικής σκέψης την έκαναν να λειτουργεί ως πρότυπο για τη φιλοσοφία της ύστερης ελληνικής αρχαιότητας, του Βυζαντίου, των Αράβων και του Δυτικού Μεσαίωνα. Θαυμαστή είναι επομένως η προσαρμοστικότητα της αριστοτελικής σκέψης σε κάθε εποχή και σε κάθε πολιτισμό. Αυτό σημαίνει ότι οι άνθρωποι αναγνώριζαν πάντοτε θεμελιώδεις αλήθειες στο αριστοτελικό σύστημα σκέψης.

2. Ο Αριστοτέλης είναι ο πρώτος που σχεδίασε, ιεράρχησε και υλοποίησε μια πλήρη εγκυκλοπαίδεια της γνώσης. Καθιέρωσε τη διαίρεση της φιλοσοφίας και της επιστήμης στους κλάδους που και σήμερα μελετούμε. Είχε σημαντική συμβολή σε όλα τα γνωστικά πεδία, δεν περιφρόνησε καμία γνώση ή δεξιότητα, ενώ είναι ο ιδρυτής πολλών νέων επιστημονικών αντικειμένων: η λογική, η φυσική, η μετεωρολογία, η βιολογία και η ποιητική είναι δικά του δημιουργήματα. Επιπλέον, αντιλήφθηκε την ανάγκη να καταγραφούν σημαντικές κατακτήσεις του παρελθόντος με συστηματικό τρόπο: τα ποικίλα πολιτεύματα και οι νόμοι των ελληνικών πόλεων, η ιστορία των επιστημονικών κλάδων, οι νικητές των ολυμπιακών αγώνων (που για τους αρχαίους προσέφεραν και ένα μέτρο της χρονικής διαδοχής). Χάρη στην εργασία αυτή του Αριστοτέλη και της Σχολής του, διασώθηκαν οι περισσότερες πληροφορίες που σήμερα διαθέτουμε για την πρώιμη αρχαιοελληνική σκέψη.

3. Ο Αριστοτέλης εγκαινίασε τον σύγχρονο τρόπο γραφής της φιλοσοφίας και εμπλούτισε όσο κανείς άλλος το λεξιλόγιό της. Οι αριστοτελικές πραγματείες ως προς την οργάνωση και τη λογική τους θυμίζουν σύγχρονα επιστημονικά συγγράμματα. Είναι οργανωμένες κατά θέμα, αξιοποιούν τις κατακτήσεις των προγενεστέρων, εντοπίζουν σε κάθε τομέα φαινομένων τα σημαντικά προβλήματα, ενσωματώνουν τη διαλεκτική αντιπαράθεση. Και διέπονται από αντικειμενικότητα και νηφάλιο πνεύμα. Η πλειονότητα άλλωστε των σύγχρονων φιλοσοφικών, λογικών και επιστημονικών όρων έλκει την καταγωγή της από τον Αριστοτέλη: ύλη, δύναμη, αρχή, τέλος, ουσία, κατηγορία, υποκείμενο, θεωρία, πράξη, επαγωγή, συλλογισμός, ορισμός, γένος, είδος, φυσική, ποιητική, εντελέχεια, μεσότητα, είναι μερικοί από τους όρους που έπλασε ή μεταποίησε ο Αριστοτέλης για να αποκτήσει η επιστημονική γνώση το όργανό της.

4. Ολόκληρα τμήματα της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη διατηρούν και σήμερα την ισχύ και την επικαιρότητά τους. Η τυπική λογική είναι αριστοτελική, η φιλοσοφία της επιστήμης και του δικαίου στηρίζονται στις δικές του βασικές διακρίσεις, ενώ η αριστοτελική ηθική έχει αναβιώσει στην εποχή μας και διατηρεί σημαντικούς υποστηρικτές. Διαβάζοντας σήμερα τον Αριστοτέλη, δυσκολεύεται κανείς να συνειδητοποιήσει ότι τα

κείμενά του γράφηκαν πριν από 2500 χρόνια. Δεν είναι λοιπόν παράλογο ότι σε όποια χώρα του κόσμου υπάρχει γραπτή παράδοση, θα βρει κανείς ακόμη και σήμερα διακριτά ίχνη της επίδρασης του Αριστοτέλη.

5. Η επίδραση της αριστοτελικής σκέψης είναι οικουμενική – υπερβαίνει εμφανώς τα όρια της καταγωγής της, τόσο ως προς τον τόπο όσο και ως προς τον χρόνο. Ίσως μάλιστα ο Αριστοτέλης να είναι το καλύτερο παράδειγμα για να αντιληφθεί κανείς τι πραγματικά σημαίνει οικουμενικός στοχαστής. Δεν νομίζω ότι υπάρχει στην ιστορία των ιδεών άλλη περίπτωση, όπου ένα σύστημα σκέψης υιοθετήθηκε από τόσο πολλούς και τόσο διαφορετικούς λαούς και πολιτισμούς, ή που άντεξε τόσο πολύ στο πέρασμα των αιώνων.

Επιλογή Βιβλιογραφίας

Εκδόσεις, μεταφράσεις, σχόλια

Αριστοτέλης, *Κατηγορίαι. Περί ερμηνείας*, μετάφραση-εισαγωγή-επιμέλεια Π. Καλλιγάς, Αθήνα 2011.

— *Ηθικά Νικομάχεια*, εισαγωγή-μετάφραση Δ. Λυπουρλής, Θεσσαλονίκη 2006.

— *Μετά τα φυσικά* Α, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Β. Κάλφας, Αθήνα 2009.

— *Μικρά φυσικά*, μετάφραση-εισαγωγή-επιμέλεια Ηλ. Γεωργούλας, Αθήνα 2014.

— *Περί γενέσεως και φθοράς*, εισαγωγή-μετάφραση-επιμέλεια Β. Κάλφας, Αθήνα 2012.

— *Περί φύσεως. Το 2ο βιβλίο των Φυσικών*, εισαγωγή-μετάφραση-υπόμνημα Β. Κάλφας, Αθήνα 1999.

— *Περί ψυχής*, εισαγωγή-μετάφραση Β. Τατάκης, Αθήνα χ.χ.

— *Φυσικά*, εισαγωγή-μετάφραση-επιμέλεια Β. Κάλφας, Αθήνα 2015.

Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6η έκδ.· αναθ. W. Kranz, 3 τόμοι, Βερολίνο 1952.

Πλάτων, *Τίμαιος*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Β. Κάλφας, Αθήνα 1995.

Rose, V. (εκδ.), *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Λειψία 1886.

Μελετήματα

Adler, M.J. *Ο Αριστοτέλης για όλους: Δύσκολος στοχασμός σε απλοποιημένη μορφή*, μτφ. Π. Κοτζιά-Παντελή, Αθήνα 1996.

Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, Παρίσι 1962.

Barnes, J., *Αριστοτέλης. Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε γι' αυτόν*, μτφ. Ελ. Λεοντσίνη, Αθήνα 2006.

Barnes, J. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Κέμπριτζ 1995.

Barnes, J. (επιμ.), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Πρίνστον 1984.

Bodéüs, R., *Aristotle and the Theology of Living Immortals*, μτφ. από τα γαλλικά, Albany N.Y. 2000.

Bodéüs, R., *Aristote*, Παρίσι 2002.

Cauquelin, A. *Αριστοτέλης. Η ζωή και το έργο του,* μτφ. Σ. Βλοντάκης, Αθήνα 1996.

Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Βαλτιμόρη 1944.

Cooper, J., *Reason and Human Good in Aristotle*, Κέμπριτζ 1975.

Crubellier, M. και P. Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Παρίσι 2002· ελλ. μτφ. Ελ. Περδικούρη, Αθήνα 2011.

De Gandt, F. και P. Souffrin (επιμ.), *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Παρίσι 1991.

Devereux D.T. και P. Pellegrin (επιμ.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Παρίσι 1990.

Dillon. J., *The Heirs of Plato*, Οξφόρδη 2004.

Düring, I. *Ο Αριστοτέλης*, 2 τόμοι, μτφ. Π. Κοτζιά-Παντελή, Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα, Αθήνα 1991, 1994.

Düring, I. και G.E.L. Owen (επιμ.), *Aristotle and Plato in Mid-Fourth Century,* Γκέτεμποργκ 1960.

Falcon, A., *Aristotle and the science of nature: Unity without uniformity*, Κέμπριτζ 2005.

Field, G., *Ο Πλάτων και η εποχή του*, μτφ. Α. Σακελλαρίου, Αθήνα 2000.

Gerson, L.P., *Aristotle and other Platonists*, Λονδίνο 2005.

Gigon, O., *Βασικά προβλήματα της αρχαίας φιλοσοφίας*, μτφ. Ν. Σκουτερόπουλος, Αθήνα 1991.

Gigon, O., *Σωκράτης. Η εικόνα του στην ποίηση και την ιστορία*, μτφ. Α. Γεωργίου, Αθήνα 1995.

Gotthelf, A. (επιμ.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Πίτσμπουργκ και Μπρίστολ 1985.

Gotthelf, A. και G. Lennox (επιμ.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Κέμπριτζ 1987.

Grube, G., *Ο Αριστοτέλης για την ποίηση και το ύφος*, μτφ. Γ. Χρυσάφης, Αθήνα 1995.

Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, VI, Aristotle, An Encounter*, Κέμπριτζ 1981.

Guthrie, W.K.C., *Οι Έλληνες φιλόσοφοι από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, μτφ. Α. Σακελλαρίου, Αθήνα 1987.

Guthrie, W.K.C., *Ο Σωκράτης*, μτφ. Τ. Νικολαΐδης, Αθήνα 1990.

Hadot, P., *Τι είναι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία;*, μτφ. Ά. Κλαμπατσέα, Αθήνα 2002.

Halliwell, S., *Aristotle's Poetics*, Λονδίνο 1986.

Hughes, G.J., *Ηθικά Νικομάχεια, ένας οδηγός ανάγνωσης*, μτφ. Π. Γκολίτσης, Αθήνα 2012.

Irwin, T.H., *Aristotle's First Principles*, Οξφόρδη 1988.

Irwin, T., *Η κλασική σκέψη*, μτφ. Γ. Βογιατζής, Αθήνα 2005.

Jaeger, W., *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, αγγλ. μτφ., 2η έκδ., Οξφόρδη 1948.

Jaeger, W., *Παιδεία. Η μόρφωσις του Έλληνος ανθρώπου*, ελλ. μτφ., Αθήνα χ.χ.

Johnson, M.R., *Aristotle on Teleology*, Οξφόρδη 2005.

Judson, L. (επιμ.), *Aristotle Physics. A Collection of Essays*, Οξφόρδη 1991.

Κάλφας, Β., *Φιλοσοφία και επιστήμη στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα 2005.

Κάλφας, Β. και Γ. Ζωγραφίδης, *Αρχαίοι έλληνες φιλόσοφοι*, Θεσσαλονίκη 2006.

Kerferd, G.B., *Η σοφιστική κίνηση*, μτφ. Π. Φαναράς, Αθήνα 1986.

Kirk, G.S., J.E. Raven και M. Schofield, *Οι προσωκρατικοί*, μτφ. Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα 1988.

Κόντος, Π., *Η αριστοτελική ηθική και οντολογία*, Αθήνα 2000.

Κοτζιά-Παντελή, Π., *Περί του μήλου ή περί της Αριστοτέλους τελευτής*, Θεσσαλονίκη 2008.

Κουλουμπαρίτσης, Λ., *Η φυσική του Αριστοτέλους*, Αθήνα 2012.

Κουσούλης, Σ., *Η Αριστοτελική Συλλογιστική*, Αθήνα 2002.

Kullmann, W., *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, μτφ. Α. Ρεγκάκος, Αθήνα 1996.

Lear, J., *Aristotle. The Desire to Understand*, Κέμπριτζ 1988.

Leunissen, M., *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Κέμπριτζ 2010.

Lloyd, G.E.R., *Aristotelian Explorations*, Κέμπριτζ 1996.

Long, A.A., *Η ελληνιστική φιλοσοφία*, μτφ. Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Αθήνα 1990.

Mansion, A., *Intoduction à la physique aristotélicienne*, Λουβέν 1945.

Mansion, S. (επιμ.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Λουβέν 1961.

Modrak, D., *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Κέμπριτζ 2001.

Moraux, P., *Les listes anciennes des ouvrages d' Aristote*, Λουβέν 1951.

Οικονόμου, Γ., *Η άμεση δημοκρατία και η κριτική του Αριστοτέλη*, Αθήνα 2007.

Pellegrin, P., *Le vocabulaire d'Aristote*, Παρίσι 2001.

Patzig, G., *Die aristotelische Syllogistik*, 3η εκδ., Γκέτιγκεν 1969.

Randall, J.H., *Aristotle*, Νέα Υόρκη 1960.

Rapp, Ch., *Εισαγωγή στον Αριστοτέλη*, μτφ. Η. Τσιριγκάκης, Αθήνα 2012.

Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary* [1924]. 2η έκδ., Οξφόρδη 1958.

Ross, W.D., *Αριστοτέλης*, μτφ. Μ. Μητσού, Αθήνα 1993.

Σκαλτσάς, Θ., *Ο χρυσούς αιών της αρετής: Αριστοτελική ηθική*, Αθήνα 1993.

Σκουτερόπουλος, Ν., *Οι αρχαίοι κυνικοί: Αποσπάσματα και μαρτυρίες*, επιμέλεια κειμένων-μετάφραση-σχολιασμός, Αθήνα 1998.

Σκουτερόπουλος, Ν., *Η αρχαία Σοφιστική: Τα σωζόμενα αποσπάσματα*, επιμέλεια κειμένων-μετάφραση-σχολιασμός, Αθήνα 1991.

Sedley, D., *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Μπέρκλεϊ 2007.

Shields, C. (επιμ.), *The Oxford Handbook on Aristotle*, Οξφόρδη 2008.

Snell, B., *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, μτφ. Δ. Ιακώβ, 3η εκδ., Αθήνα 1989.

Solmsen, F., *Aristotle's System of the Physical World: A Comparison with his Predecessors*, Ιθάκα 1960.

Sorabji, R. (επιμ.), *Ο Φιλόπονος και η απόρριψη της αριστοτελικής επιστήμης*, μτφ. Χ. Μπάλλα, Αθήνα 2006.

Taylor, A.E., *Πλάτων: Ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφ. Ι. Αρζόγλου, Αθήνα 1992.

Vegetti, M., *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας*, μτφ. Γ.Χ. Δημητρακόπουλος, Αθήνα 2000.

Vlastos, G., *Σωκράτης: ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, μτφ. Π. Καλλιγάς, Αθήνα 1993.

Wieland, W., *Die aristotelische Physik*, 2η έκδ., Γοττίγγη 1970.

Williams, B., *Πλάτων, η επινόηση της φιλοσοφίας*, μτφ. Ε. Κεκροπούλου, Αθήνα 2001.

Wolff, F., *Ο Αριστοτέλης και η πολιτική*, μτφ. Κ.Ν. Πετρόπουλος, Αθήνα 1995.

Αφιερώματα επιστημονικών περιοδικών

Ζωγραφίδης, Γ. (επιμ.), «Αφιέρωμα στα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη», *Υπόμνημα στη φιλοσοφία* 8, 2009.

Κόντος, Π. (επιμ.), «Αριστοτελική ηθική. Φαινομενολογικές προσεγγίσεις», *Δευκαλίων* 17/2, 1999.

Γλωσσάρι βασικών όρων του Αριστοτέλη

ἀδιαίρετον	αδιαίρετο
ἀδύνατον (*συμβαίνει*)	αξεπέραστο πρόβλημα
αἴτιον ἀκρότατον	ακραίο αίτιο
ἀκρασία	αδύνατη βούληση, ηθική αποτυχία
ἀκολουθῶ	έπομαι
ἄκων	χωρίς τη θέλησή του, ακουσίως
ἀλλοίωσις	μεταλλαγή
ἁμαρτία	λάθος
ἀντικείμενον	αντίθετο
ἀνώμαλον	ανώμαλο
ἀόριστος	ακαθόριστος, απροσδιόριστος
ἁπλῶς	απολύτως
ἀποδίδωμι	προσδιορίζω
ἀπορία	απορία, δυσκολία, πρόβλημα
ἀπόφασις	άρνηση
ἀρετή	αρετή, τελειότητα
ἀρχή	αρχή, αφετηρία
ἀστρολογία	αστρονομία
ἄτοπον	παράδοξο, άτοπο
αὔξησις	αύξηση
αὐτοκίνητον	αυτοκινούμενο
αὐτόματον	αυτομάτως
βούλευσις	εξέταση, προβληματισμός
βούλησις	θέληση
γένεσις ἁπλῆ	απόλυτη γέννηση
γένεσίς τις	σχετική γέννηση
γενητόν	αυτό που μπορεί να γεννηθεί
γένος	γένος (του όντος)
γνώριμον	γνώριμο, γνωστό, αντιληπτό
διάθεσις	διάταξη, διάθεση
διαίρεσις	διαίρεση
διάκρισις	διαχωρισμός
διάμετρος	διαγώνιος, διάμετρος
διάνοια	σκέψη, διάνοια

διορίζειν	οριοθετώ, ξεκαθαρίζω
δυνάμει	*δυνάμει*
δύναμις	δύναμη
ἑκών	με τη θέλησή του, εκουσίως
εἶδος	είδος, μορφή
εἰς ἄπειρον ἰέναι	προχωρώ επ' άπειρον
ἕν ἀριθμῷ	αριθμητικά ένα
ἐνάντιον	ενάντιο
ἐνδελεχής	με αδιάλειπτη συνέχεια
ἔνδοξον	αποδεκτή πεποίθηση
ἐνέργεια	ενέργεια
ἐνεργείᾳ	*ενεργεία*
ἐντελέχεια	εντελέχεια
ἐντελεχείᾳ	*εντελεχεία*, *ενεργεία*, στην εντελέχειά του
ἕξις	κατάσταση
ἐξ οὗ	προέλευση, αφετηρία, το υλικό
ἐπαγωγή	επαγωγή
ἐπιστητόν	προσιτό στη γνώση
ἠρέμησις	ακινητοποίηση
ἔργον	έργο, λειτουργία
εὐδαιμονία	ευτυχία, ευδαιμονία
ἡδονή	ευχαρίστηση, απόλαυση
ἠρεμία	ηρεμία
θεωρία	θεώρηση, θεωρία
ἴδιον	ιδιαίτερο γνώρισμα
καθ' ἕκαστον	επιμέρους, καθέκαστον
καθόλου (*τό*)	γενικό, καθολικό
κατὰ λόγον	αναλόγως, λογικά
κατὰ συμβεβηκός	κατά συμβεβηκός
κατηγορία	κατηγορία του όντος
κίνησις	κίνηση
κινητικόν	κινητικό, κινητικό αίτιο
κινοῦν	κινούν (αίτιο)
κινοῦν ἀκίνητον	Κινούν Ακίνητο
κόσμος	κόσμος
κοῦφον	ελαφρό
κύκλῳ φορά	κυκλική κίνηση

λογικῶς	λογικής τάξης, αφαιρετικά
λόγος	ορισμός, αναλογία, λόγος
μαθήματα	μαθηματικά
μέθοδος	πεδίο έρευνας
μεταβολή	μεταβολή
μετακίνησις	μετατόπιση
μόριον	μέρος
ὁμαλή κίνησις	ομαλή κίνηση
ὁμοιομερές	ομοιομερές
ὄρεξις	επιθυμία, τάση
ὅρος	όριο, όρος
οὐρανός	ουρανός, σύμπαν
οὐσία	ουσία
πάθημα	ποιότητα
πάθος	ποιότητα, ιδιότητα
πάντῃ	πέρα ως πέρα, παντού
παράδειγμα	υπόδειγμα
πάσχω	παθαίνω, υφίσταμαι επίδραση
περαίνω	ολοκληρώνω, οριοθετώ
περιφορά	κυκλική περιφορά
ποιεῖν καὶ πάσχειν	ποιείν και πάσχειν
ποιόν	ποιότητα
ποιοῦν	ποιούν
πολλαχῶς λεγόμενον	αυτό που λέγεται με πολλούς τρόπους
ποσόν	ποσότητα
πραγματεία	πραγματεία, έρευνα
προαίρεσις	προαίρεση, απόφαση, επιλογή
πρὸς τι	σχετικό, σχέση
προσηγορία	ονομασία
πρότερον καὶ ὕστερον	πριν και μετά, πρότερο και ύστερο
πρῶτος	πρώτος, πρωταρχικός
ροπή	ροπή
σκέψις	διερεύνηση
στέρησις	στέρηση (του είδους)
στιγμή	σημείο
στοιχεῖον	στοιχείο
σύγκρισις	συνένωση

συμβεβηκός	ιδιότητα, «συμβεβηκός»
σύμπτωμα	σύμπτωση
σύνθεσις	σύνθεση
συνώνυμον	ταυτόσημο
σωφροσύνη	εγκράτεια, σωφροσύνη
τάξις	διάταξη
τέλειον	τέλειο, πλήρες
τελείωσις	τελείωση
τέλος	σκοπός, τέρμα
τί ἐστιν	«τι είναι κάτι»
τί ἦν εἶναι	«τι ήταν να είναι»
τόδε τι	συγκεκριμένο ον
τοδί	αυτό το πράγμα
ὑπάρχω	ισχύω, συμβαίνω
ὑπερβάλλω	υπερβαίνω
ὑπερέχει	είναι μεγαλύτερο
ὑπεροχή	υπεροχή
ὑπόθεσις	βασική θέση
ὑποκείμενον	υποκείμενο, υποκείμενη φύση
ὑπομένω	παραμένω (το ίδιο), διατηρούμαι
φάσις	έκφραση, ισχυρισμός
φέρομαι	κινούμαι, κατευθύνομαι
φερόμενον	κινούμενο, μετακινούμενο
φθίσις	μείωση
φθορά	φθορά, αφανισμός
φορά	μετακίνηση (φορά)
φρόνησις	φρόνηση, πρακτική σοφία
φύσει	εκ φύσεως
φυσικός (*ὁ*)	φυσικός φιλόσοφος
φυσικῶς	φυσικά, από τη σκοπιά του φυσικού,
φυσιολόγοι	φυσιολόγος
φωνή	ήχος, φωνή
χωρίζω	διαχωρίζω
χωριστόν	με ξεχωριστή ύπαρξη, ξεχωριστό

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ: ΑΝΘΟΛΟΓΙΟ ΚΕΙΜΕΝΩΝ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΩΝ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Κατάλογος κειμένων

1. Η ιστορία της φιλοσοφίας, *Μετά τα φυσικά* Α.3
2. Τι είναι ουσία Ι, *Κατηγορίαι* 4,5
3. Τι είναι ουσία ΙΙ, *Μετά τα φυσικά* Ζ.1-3
4. Ύλη και μορφή, *Φυσικά* Α.9
5. Η μέθοδος της έρευνας, *Φυσικά* Α.1
6. Η γνώση των αρχών Ι, *Μετά τα φυσικά* Α.1
7. Η γνώση των αρχών ΙΙ, *Αναλυτικά ύστερα* Β.19
8. Η διαίρεση των επιστημών, *Μετά τα φυσικά* Ε.1
9. Τι είναι η πρώτη φιλοσοφία, *Μετά τα φυσικά* Α.2
10. Θεολογία, *Μετά τα φυσικά* Λ.7
11. Τα τέσσερα αίτια *Φυσικά* Β.3
12. Τα τέσσερα αίτια στη φύση *Φυσικά* Β.7
13. Βασικές φυσικές έννοιες – Κίνηση *Φυσικά* Γ.1
14. Βασικές φυσικές έννοιες – Τόπος *Φυσικά* Δ.2,4
15. Βασικές φυσικές έννοιες – Χρόνος *Φυσικά* Δ.11
16. Το Κινούν ακίνητο Ι, *Φυσικά* Θ.5,6
17. Το Κινούν ακίνητο ΙΙ, *Φυσικά* Θ.10
18. Ο κύκλος της γενέσεως και της φθοράς, *Περί γενέσεως και φθοράς* Β.10
19. Η έρευνα στον ουράνιο χώρο, *Περί ουρανού* Β.4
20. Τελεολογία Ι, *Φυσικά* Β.8
21. Τελεολογία ΙΙ, *Περί ζώων μορίων* Α.1
22. Τελεολογία στα έμβια όντα, *Περί ζώων μορίων* Α.5
23. Ο ποιητικός νους, *Περί ψυχής* Γ.5
24. Η ρητορική τέχνη, *Ρητορική* Α.1,2
25. Η αρετή, *Ηθικά Νικομάχεια* Β.4,5
26. Η φρόνηση, *Ηθικά Νικομάχεια* Ζ.5
27. Η θεωρητική ζωή, *Ηθικά Νικομάχεια* Κ.7
28. Η πόλη, *Πολιτικά* Α.1
29. Ο πολίτης, *Πολιτικά* Γ.1

Η ιστορία της φιλοσοφίας

***Μετά τα φυσικά* Α.3**

τεθεώρηται μὲν οὖν ἱκανῶς περὶ αὐτῶν ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ φύσεως, ὅμως δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. δῆλον γὰρ ὅτι κἀκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας· ἐπελθοῦσιν οὖν ἔσται τι προὔργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὑρήσομεν αἰτίας ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν. – τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης, ὥσπερ οὐδὲ τὸν Σωκράτην φαμὲν οὔτε γίγνεσθαι ἁπλῶς ὅταν γίγνηται καλὸς ἢ μουσικὸς οὔτε ἀπόλλυσθαι ὅταν ἀποβάλλῃ ταύτας τὰς ἕξεις, διὰ τὸ ὑπομένειν τὸ ὑποκείμενον τὸν Σωκράτην αὐτόν, οὕτως οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδέν· ἀεὶ γὰρ εἶναί τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μιᾶς ἐξ ὧν γίγνεται τἆλλα σωζομένης ἐκείνης. τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι), λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων) – διά τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν,

τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς. εἰσὶ δέ
τινες οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέ-
σεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύ-
983b.30
σεως ὑπολαβεῖν· Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς
γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλου-
μένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα [τῶν ποιητῶν]· τιμιώτατον μὲν γὰρ
τὸ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν. εἰ μὲν οὖν
984a.1
ἀρχαία τις αὕτη καὶ παλαιὰ τετύχηκεν οὖσα περὶ τῆς φύ-
σεως ἡ δόξα, τάχ' ἂν ἄδηλον εἴη, Θαλῆς μέντοι λέγεται
οὕτως ἀποφήνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας (Ἵππωνα γὰρ
οὐκ ἄν τις ἀξιώσειε θεῖναι μετὰ τούτων διὰ τὴν εὐτέλειαν
984a.5
αὐτοῦ τῆς διανοίας)· Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρό-
τερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμά-
των, Ἵππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ
Ἐφέσιος, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένοις
γῆν προστιθεὶς τέταρτον (ταῦτα γὰρ ἀεὶ διαμένειν καὶ οὐ
984a.10
γίγνεσθαι ἀλλ' ἢ πλήθει καὶ ὀλιγότητι, συγκρινόμενα καὶ
διακρινόμενα εἰς ἕν τε καὶ ἐξ ἑνός)· Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλα-
ζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου τοῖς δ' ἔργοις
ὕστερος ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς· σχεδὸν γὰρ ἅπαντα
τὰ ὁμοιομερῆ καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ οὕτω γίγνεσθαι καὶ
984a.15
ἀπόλλυσθαί φησι, συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ'
οὔτε γίγνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι ἀλλὰ διαμένειν ἀΐδια. – ἐκ
μὲν οὖν τούτων μόνην τις αἰτίαν νομίσειεν ἂν τὴν ἐν ὕλης
εἴδει λεγομένην· προϊόντων δ' οὕτως, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδο-
ποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν· εἰ γὰρ ὅτι μάλιστα
984a.20
πᾶσα γένεσις καὶ φθορὰ ἔκ τινος ἑνὸς ἢ καὶ πλειόνων ἐστίν,
διὰ τί τοῦτο συμβαίνει καὶ τί τὸ αἴτιον; οὐ γὰρ δὴ τό γε
ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό· λέγω δ' οἷον
οὔτε τὸ ξύλον οὔτε ὁ χαλκὸς αἴτιος τοῦ μεταβάλλειν ἑκάτε-
ρον αὐτῶν, οὐδὲ ποιεῖ τὸ μὲν ξύλον κλίνην ὁ δὲ χαλκὸς ἀν-

δριάντα, ἀλλ' ἕτερόν τι τῆς μεταβολῆς αἴτιον. τὸ δὲ τοῦτο ζητεῖν ἐστὶ τὸ τὴν ἑτέραν ἀρχὴν ζητεῖν, ὡς ἂν ἡμεῖς φαίημεν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. οἱ μὲν οὖν πάμπαν ἐξ ἀρχῆς ἁψάμενοι τῆς μεθόδου τῆς τοιαύτης καὶ ἓν φάσκοντες εἶναι τὸ ὑποκείμενον οὐθὲν ἐδυσχέραναν ἑαυτοῖς, ἀλλ' ἔνιοί γε τῶν ἓν λεγόντων, ὥσπερ ἡττηθέντες ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως, τὸ ἓν ἀκίνητόν φασιν εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὅλην οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν) ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην μεταβολὴν πᾶσαν· καὶ τοῦτο αὐτῶν ἴδιόν ἐστιν. τῶν μὲν οὖν ἓν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐθενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδῃ, καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἓν ἀλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι· τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιοῦσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν, οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν· χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῇ καὶ τοῖς τοιούτοις τοὐναντίον. – μετὰ δὲ τούτους καὶ τὰς τοιαύτας ἀρχάς, ὡς οὐχ ἱκανῶν οὐσῶν γεννῆσαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν, πάλιν ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὥσπερ εἴπομεν, ἀναγκαζόμενοι τὴν ἐχομένην ἐζήτησαν ἀρχήν. τοῦ γὰρ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ γίγνεσθαι τῶν ὄντων ἴσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν οὔτ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐθὲν οὔτ' εἰκὸς αἴτιον εἶναι οὔτ' ἐκείνους οἰηθῆναι· οὐδ' αὖ τῷ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ τοσοῦτον ἐπιτρέψαι πρᾶγμα καλῶς εἶχεν. νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον. φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν. οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων

ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν·

Για τα τέσσερα αίτια έχουμε μιλήσει επαρκώς στα *Φυσικά*. Τώρα όμως είναι η ώρα να στραφούμε και σε εκείνους που επιχείρησαν, πριν από εμάς, να προσεγγίσουν τα όντα και να φιλοσοφήσουν για την αλήθεια των πραγμάτων. Γιατί είναι φανερό ότι και εκείνοι κάνουν λόγο για κάποιες αρχές και αιτίες. Η αναδρομή στο έργο τους θα είναι λοιπόν χρήσιμη για την πορεία της δικής μας έρευνας. Γιατί είτε θα ανακαλύψουμε κάποιο άλλο είδος αιτίας είτε θα βεβαιωθούμε ότι οι αιτίες που εμείς αναφέρουμε είναι οι σωστές.

Οι περισσότεροι από τους πρώτους φιλοσόφους θεώρησαν ότι μοναδικές αρχές όλων των πραγμάτων είναι οι αρχές που έχουν υλική μορφή. Εκείνο από το οποίο συνίστανται όλα τα όντα, από το οποίο πρωταρχικά παράγονται και στο οποίο τελικά διαλύονται, η ουσία που εξακολουθεί να υπάρχει αν και υφίσταται μεταλλαγές, αυτό ισχυρίζονται ότι είναι το στοιχείο και αυτή η αρχή των όντων. Και γι’ αυτό πιστεύουν πως τίποτε δεν γεννιέται ούτε χάνεται, εφόσον η φύση αυτή πάντοτε διατηρείται. Όπως δεν θα λέγαμε και για τον Σωκράτη ότι με το να γίνει ωραίος ή καλλιεργημένος γεννιέται, ή ότι χάνεται όταν χάσει αυτές τις ιδιότητες, αφού το υποκείμενο –ο ίδιος ο Σωκράτης– εξακολουθεί να υφίσταται, κατά τον ίδιο τρόπο και κανένα άλλο πράγμα δεν γεννιέται ή χάνεται. Γιατί είναι γεγονός ότι πάντοτε υπάρχει κάποια φύση, είτε μία είτε περισσότερες από μία, από την οποία όλα τα άλλα πράγματα γίνονται, ενώ εκείνη πάντοτε διατηρείται.

Δεν συμφωνούν ωστόσο όλοι για το πλήθος ή για το είδος αυτών των αρχών. Έτσι ο Θαλής, ο ιδρυτής αυτού του είδους της φιλοσοφίας, λέει ότι η αρχή είναι το νερό (γι’ αυτό και υποστήριξε ότι η γη επιπλέει στο νερό). Θα πρέπει μάλλον να κατέληξε σ’ αυτή την αντίληψη επειδή παρατήρησε ότι η τροφή όλων των όντων είναι υγρή και ότι η ίδια η θερμότητα παράγεται και διατηρείται ζωντανή από την υγρασία (αφού αυτό από το οποίο καθετί γεννιέται, αυτό είναι και η αρχή των πάντων). Από αυτό λοιπόν διαμόρφωσε την αντίληψή του για το νερό, και ακόμη από το γεγονός ότι τα σπέρματα όλων των όντων έχουν υγρή φύση, ενώ η αρχή της φύσης των υγρών πραγμάτων είναι το νερό.

Υπάρχουν και κάποιοι που πιστεύουν ότι την ίδια αντίληψη για τη φύση του νερού είχαν και οι πανάρχαιοι άνθρωποι, εκείνοι που έζησαν πάρα πολλά χρόνια πριν από τη σημερινή γενεά και που πρώτοι μίλησαν για τους θεούς. Γιατί έκαναν τον Ωκεανό και την Τηθύ γεννήτορες της δημιουργίας, και θεώρησαν ότι ο όρκος των θεών είναι το νερό, η αποκαλούμενη Στύγα. Εκείνο όμως που έχει τη μεγαλύτερη αξία είναι το παλαιότερο, και ο όρκος είναι αυτό που έχει τη μεγαλύτερη αξία. Τώρα αν αυτή η άποψη για τη φύση του νερού είναι πράγματι αυθεντική και παμπάλαια, δεν είναι σίγουρο. Για τον Θαλή πάντως λέγεται ότι με αυτό τον τρόπο μίλησε για την πρώτη αιτία. Όσο για τον Ίππωνα, κανείς δεν θα απαιτούσε να συμπεριληφθεί στους φιλοσόφους, επειδή η σκέψη του ήταν ασήμαντη.

Ο Αναξιμένης και ο Διογένης θεώρησαν τον αέρα προγενέστερο του νερού και του έδωσαν την πρωτοκαθεδρία ανάμεσα στα απλά σώματα. Ο Ίππασος από το Μεταπόντιο και ο Ηράκλειτος ο Εφέσιος υποστήριξαν το ίδιο για τη φωτιά, ενώ ο Εμπεδοκλής για τα τέσσερα στοιχεία, προσθέτοντας στα προηγούμενα και τη γη ως τέταρτο· γιατί πιστεύει ότι αυτά εξακολουθούν πάντοτε να υπάρχουν και δεν

γεννιούνται, παρά μόνο αυξομειώνουν το πλήθος τους, καθώς συνενώνονται σε ολότητες και ύστερα διαχωρίζονται.

Ο Αναξαγόρας, τώρα, από τις Κλαζομενές, που ήταν μεγαλύτερος από τον Εμπεδοκλή στην ηλικία αλλά μεταγενέστερος στα έργα, ισχυρίστηκε ότι οι αρχές είναι άπειρες. Γιατί υποστήριξε ότι όλα σχεδόν τα ομοιομερή όντα, σαν το νερό ή τη φωτιά, γεννιούνται και χάνονται μόνο υπό την έννοια της συνένωσης και του διαχωρισμού· κατά τα άλλα, δεν γεννιούνται ούτε χάνονται, αλλά εξακολουθούν να υπάρχουν αιωνίως.

Απ' όσα είπαμε θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι η μοναδική αιτία που υπήρξε ήταν αυτή που λέμε ότι έχει υλική μορφή. Καθώς ωστόσο οι πρώτοι φιλόσοφοι προχωρούσαν με τον τρόπο που περιγράψαμε, το ίδιο το αντικείμενο της έρευνας τους έδειξε τον δρόμο και τους βοήθησε να ερευνήσουν περισσότερο. Αν όντως ισχύει ότι κάθε γέννηση και φθορά ανάγεται τελικά σε ένα ή και σε περισσότερα πρωταρχικά στοιχεία, γιατί συμβαίνει αυτό, και ποιο ακριβώς είναι το αίτιο; Δεν είναι βέβαια δυνατό η ίδια η υποκείμενη οντότητα να προκαλεί τη δική της μεταβολή. Θέλω να πω ότι ούτε το ξύλο ούτε ο χαλκός ευθύνονται για τη δική τους μεταβολή· δεν είναι το ξύλο δηλαδή που κατασκευάζει το κρεβάτι ούτε ο χαλκός τον ανδριάντα, αλλά το αίτιο της μεταβολής είναι κάτι άλλο. Το να αναζητεί κανείς αυτό το άλλο ισοδυναμεί με το να αναζητεί τη δεύτερη αρχή, όπως εμείς θα λέγαμε – την «προέλευση της κίνησης».

Εκείνοι που από πολύ παλιά ξεκίνησαν πρώτοι την έρευνα αυτού του είδους και υποστήριξαν ότι η υποκείμενη οντότητα είναι μία, δεν υποψιάστηκαν τη δυσκολία. Κάποιοι άλλοι όμως από τους υποστηρικτές της μίας οντότητας, σαν να νικήθηκαν απ' αυτή την αναζήτηση, υποστήριξαν ότι αυτή η μοναδική οντότητα είναι ακίνητη, όπως ακίνητη είναι και όλη η φύση, όχι μόνο όσον αφορά τη γέννηση και τη φθορά (αυτή ήταν άλλωστε μια αρχαία δοξασία και όλοι την αποδέχθηκαν), αλλά και όσον αφορά και κάθε άλλη μεταβολή. Σ' αυτό έγκειται η δική τους ιδιαιτερότητα.

Από όσους λοιπόν υποστήριξαν ότι το παν είναι ένα κανείς δεν έτυχε να αντιληφθεί αυτού του είδους τη δεύτερη αιτία, εκτός ίσως από τον Παρμενίδη – κι αυτό μόνο στον βαθμό που δέχεται ότι δεν υπάρχει μόνο το ένα, αλλά ότι, κατά κάποιο τρόπο, υπάρχουν και δύο αιτίες. Όσοι πάλι αναγνωρίζουν την ύπαρξη περισσότερων στοιχείων, όπως λ.χ. το θερμό και το ψυχρό ή τη φωτιά και τη γη, είναι σε θέση να δώσουν μια καλύτερη εξήγηση· γιατί χρησιμοποιούν τη φωτιά σαν να έχει κινητική φύση, ενώ στο νερό, στη γη και στα άλλα παρόμοια αποδίδουν την αντίθετη ιδιότητα.

Μετά από τους φιλοσόφους αυτούς και τις αρχές αυτού του είδους, οι οποίες φάνηκαν ανεπαρκείς για την εξήγηση της φύσης των όντων, κάποιοι υποχρεώθηκαν και πάλι από την ίδια την αλήθεια, όπως είπαμε, να αναζητήσουν την επόμενη αρχή. Γιατί η τάξη και η ωραιότητα που ενυπάρχει ή δημιουργείται στα όντα σίγουρα δεν μπορεί να αναχθεί στη φωτιά, στη γη ή στα παρόμοια – είναι προφανές ότι κανένα από αυτά δεν είναι αίτιο της τάξης και της ωραιότητας, άλλωστε ούτε και εκείνοι υποστήριξαν κάτι τέτοιο. Ούτε πάλι ήταν σωστό να αποδώσουν ένα τόσο σημαντικό ζήτημα στο αυτόματο ή στην τύχη. Όταν λοιπόν κάποιος είπε ότι και στη φύση ενυπάρχει νους, όπως στους ζωντανούς οργανισμούς, και ότι ο νους είναι υπαίτιος για τον κόσμο και για όλη την τάξη, φάνηκε σαν άνθρωπος νηφάλιος ανάμεσα στους προγενέστερους που μιλούσαν χωρίς ειρμό. Γνωρίζουμε ότι ο Αναξαγόρας υιοθέτησε πράγματι αυτές τις θεωρίες, αν και δεν είναι απίθανο να προηγήθηκε ο Ερμότιμος από τις Κλαζομενές. Τελικά, όσοι ακολούθησαν μια τέτοια αντίληψη

υποστήριξαν ταυτοχρόνως ότι η αιτία του ωραίου είναι αρχή των όντων και ότι η αιτία αυτή εκδηλώνεται στα όντα ως προέλευση της κίνησης.

Τι είναι ουσία I

Κατηγορίαι 4,5

(Μετάφραση Παύλος Καλλιγάς)

Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποὺ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. ἔστι δὲ οὐσία μὲν ὡς τύπῳ εἰπεῖν οἷον ἄνθρωπος, ἵππος· ποσὸν δὲ οἷον δίπηχυ, τρίπηχυ· ποιὸν δὲ οἷον λευκόν, γραμματικόν· πρός τι δὲ οἷον διπλάσιον, ἥμισυ, μεῖζον· ποὺ δὲ οἷον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ· ποτὲ δὲ οἷον χθές, πέρυσιν· κεῖσθαι δὲ οἷον ἀνάκειται, κάθηται· ἔχειν δὲ οἷον ὑποδέδεται, ὥπλισται· ποιεῖν δὲ οἷον τέμνειν, καίειν· πάσχειν δὲ οἷον τέμνεσθαι, καίεσθαι. ἕκαστον δὲ τῶν εἰρημένων αὐτὸ μὲν καθ' αὑτὸ ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει λέγεται, τῇ δὲ πρὸς ἄλληλα τούτων συμπλοκῇ κατάφασις γίγνεται· ἅπασα γὰρ δοκεῖ κατάφασις ἤτοι ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι, τῶν δὲ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδός ἐστιν, οἷον ἄνθρωπος, λευκόν, τρέχει, νικᾷ.

Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος. δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη· οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἐν εἴδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἴδους ἐστὶ τὸ ζῷον· δεύτεραι οὖν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον. – φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων ἀναγκαῖον καὶ τοὔνομα καὶ τὸν λόγον κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑποκειμένου· οἷον ἄνθρωπος καθ' ὑπο-

κειμένου λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, καὶ κατηγορεῖταί γε τοὔνομα, – τὸν γὰρ ἄνθρωπον κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορήσεις· – καὶ ὁ λόγος δὲ τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορηθήσεται, – ὁ γὰρ τὶς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπός ἐστιν· – ὥστε καὶ τοὔνομα καὶ ὁ λόγος κατὰ τοῦ ὑποκειμένου κατηγορηθήσεται. τῶν δ' ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων ἐπὶ μὲν τῶν πλείστων οὔτε τοὔνομα οὔτε ὁ λόγος κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου· ἐπ' ἐνίων δὲ τοὔνομα μὲν οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον· οἷον τὸ λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ ὂν τῷ σώματι κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου, – λευκὸν γὰρ σῶμα λέγεται, – ὁ δὲ λόγος τοῦ λευκοῦ οὐδέποτε κατὰ τοῦ σώματος κατηγορηθήσεται. – τὰ δ' ἄλλα πάντα ἤτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν. τοῦτο δὲ φανερὸν ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα προχειριζομένων· οἷον τὸ ζῷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου κατηγορεῖται, οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, – εἰ γὰρ κατὰ μηδενὸς τῶν τινῶν ἀνθρώπων, οὐδὲ κατὰ ἀνθρώπου ὅλως· – πάλιν τὸ χρῶμα ἐν σώματι, οὐκοῦν καὶ ἐν τινὶ σώματι· εἰ γὰρ μὴ ἐν τινὶ τῶν καθ' ἕκαστα, οὐδὲ ἐν σώματι ὅλως· ὥστε τὰ ἄλλα πάντα ἤτοι καθ' ὑποκειμένων τῶν πρώτων οὐσιῶν λέγεται ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν. μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι· πάντα γὰρ τὰ ἄλλα ἤτοι καθ' ὑποκειμένων τούτων λέγεται ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν· ὥστε μὴ οὐσῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι.

Τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους· ἔγγιον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν. ἐὰν γὰρ ἀποδιδῷ τις τὴν πρώτην οὐσίαν τί ἐστι, γνωριμώτερον καὶ οἰκειότερον ἀποδώσει τὸ εἶδος ἀποδιδοὺς ἢ τὸ γένος· οἷον τὸν τινὰ ἄνθρωπον γνωριμώτερον ἂν ἀποδοίη ἄνθρω-

πον ἀποδιδοὺς ἢ ζῷον, – τὸ μὲν γὰρ ἴδιον μᾶλλον τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, τὸ δὲ κοινότερον, – καὶ τὸ τὶ δένδρον ἀποδιδοὺς γνωριμώτερον ἀποδώσει δένδρον ἀποδιδοὺς ἢ φυτόν. ἔτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι καὶ πάντα τὰ ἄλλα κατὰ τούτων κατηγορεῖσθαι ἢ ἐν ταύταις εἶναι διὰ τοῦτο μάλιστα οὐσίαι λέγονται· ὡς δέ γε αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα ἔχουσιν, οὕτω καὶ τὸ εἶδος πρὸς τὸ γένος ἔχει· – ὑπόκειται γὰρ τὸ εἶδος τῷ γένει· τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, τὰ δὲ εἴδη κατὰ τῶν γενῶν οὐκ ἀντιστρέφει· – ὥστε καὶ ἐκ τούτων τὸ εἶδος τοῦ γένους μᾶλλον οὐσία. – αὐτῶν δὲ τῶν εἰδῶν ὅσα μή ἐστι γένη, οὐδὲν μᾶλλον ἕτερον ἑτέρου οὐσία ἐστίν· οὐδὲν γὰρ οἰκειότερον ἀποδώσει κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου τὸν ἄνθρωπον ἀποδιδοὺς ἢ κατὰ τοῦ τινὸς ἵππου τὸν ἵππον. ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν οὐδὲν μᾶλλον ἕτερον ἑτέρου οὐσία ἐστίν· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ὁ τὶς ἄνθρωπος οὐσία ἢ ὁ τὶς βοῦς.

Εἰκότως δὲ μετὰ τὰς πρώτας οὐσίας μόνα τῶν ἄλλων τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη δεύτεραι οὐσίαι λέγονται· μόνα γὰρ δηλοῖ τὴν πρώτην οὐσίαν τῶν κατηγορουμένων· τὸν γὰρ τινὰ ἄνθρωπον ἐὰν ἀποδιδῷ τις τί ἐστιν, τὸ μὲν εἶδος ἢ τὸ γένος ἀποδιδοὺς οἰκείως ἀποδώσει, – καὶ γνωριμώτερον ποιήσει ἄνθρωπον ἢ ζῷον ἀποδιδούς· – τῶν δ' ἄλλων ὅ τι ἂν ἀποδιδῷ τις, ἀλλοτρίως ἔσται ἀποδεδωκώς, οἷον λευκὸν ἢ τρέχει ἢ ὁτιοῦν τῶν τοιούτων ἀποδιδούς· ὥστε εἰκότως ταῦτα μόνα τῶν ἄλλων οὐσίαι λέγονται. ἔτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι κυριώτατα οὐσίαι λέγονται· ὡς δέ γε αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα πάντα ἔχουσιν, οὕτω τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη τῶν πρώτων οὐσιῶν πρὸς τὰ λοιπὰ πάντα ἔχει· κατὰ τούτων γὰρ πάντα τὰ λοιπὰ κατηγορεῖται· τὸν γὰρ τινὰ ἄνθρωπον ἐρεῖς γραμματικόν,

οὐκοῦν καὶ ἄνθρωπον καὶ ζῷον γραμματικὸν ἐρεῖς· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

Κοινὸν δὲ κατὰ πάσης οὐσίας τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι. ἡ μὲν γὰρ πρώτη οὐσία οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν. τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν φανερὸν μὲν καὶ οὕτως ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐν ὑποκειμένῳ· ὁ γὰρ ἄνθρωπος καθ' ὑποκειμένου μὲν τοῦ τινὸς ἀνθρώπου λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐκ ἔστιν, – οὐ γὰρ ἐν τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ ὁ ἄνθρωπός ἐστιν· – ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ ζῷον καθ' ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, οὐκ ἔστι δὲ τὸ ζῷον ἐν τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ. ἔτι δὲ τῶν ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων τὸ μὲν ὄνομα οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαί ποτε τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον· τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν κατηγορεῖται καὶ ὁ λόγος κατὰ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοὔνομα, – τὸν γὰρ τοῦ ἀνθρώπου λόγον κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορήσεις καὶ τὸν τοῦ ζῴου. – ὥστε οὐκ ἂν εἴη οὐσία τῶν ἐν ὑποκειμένῳ. – οὐκ ἴδιον δὲ οὐσίας τοῦτο, ἀλλὰ καὶ ἡ διαφορὰ τῶν μὴ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν· τὸ γὰρ πεζὸν καὶ τὸ δίπουν καθ' ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐκ ἔστιν, – οὐ γὰρ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐστὶ τὸ δίπουν οὐδὲ τὸ πεζόν. – καὶ ὁ λόγος δὲ κατηγορεῖται ὁ τῆς διαφορᾶς καθ' οὗ ἂν λέγηται ἡ διαφορά· οἷον εἰ τὸ πεζὸν κατὰ ἀνθρώπου λέγεται, καὶ ὁ λόγος τοῦ πεζοῦ κατηγορηθήσεται τοῦ ἀνθρώπου, – πεζὸν γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος. – μὴ ταραττέτω δὲ ἡμᾶς τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν ὡς ἐν ὑποκειμένοις ὄντα τοῖς ὅλοις, μή ποτε ἀναγκασθῶμεν οὐκ οὐσίας αὐτὰ φάσκειν εἶναι· οὐ γὰρ οὕτω τὰ ἐν ὑποκειμένῳ ἐλέγετο τὰ ὡς μέρη ὑπάρχοντα ἔν τινι.

Ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ ταῖς διαφοραῖς τὸ πάντα συνωνύμως ἀπ' αὐτῶν λέγεσθαι· πᾶσαι γὰρ αἱ ἀπὸ τούτων

κατηγορίαι ἤτοι κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγοροῦνται ἢ κατὰ τῶν εἰδῶν. ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας οὐδεμία ἐστὶ κατηγορία, – κατ' οὐδενὸς γὰρ ὑποκειμένου λέγεται· – τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν τὸ μὲν εἶδος κατὰ τοῦ ἀτόμου κατηγορεῖται, τὸ δὲ γένος καὶ κατὰ τοῦ εἴδους καὶ κατὰ τοῦ ἀτόμου· ὡσαύτως δὲ καὶ αἱ διαφοραὶ καὶ κατὰ τῶν εἰδῶν καὶ κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγοροῦνται. καὶ τὸν λόγον δὲ ἐπιδέχονται αἱ πρῶται οὐσίαι τὸν τῶν εἰδῶν καὶ τὸν τῶν γενῶν, καὶ τὸ εἶδος δὲ τὸν τοῦ γένους. – ὅσα γὰρ κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται· – ὡσαύτως δὲ καὶ τὸν τῶν διαφορῶν λόγον ἐπιδέχεται τά τε εἴδη καὶ τὰ ἄτομα· συνώνυμα δέ γε ἦν ὧν καὶ τοὔνομα κοινὸν καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός. ὥστε πάντα τὰ ἀπὸ τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν διαφορῶν συνωνύμως λέγεται.

Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν ὅτι τόδε τι σημαίνει· ἄτομον γὰρ καὶ ἓν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν. ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, ὅταν εἴπῃ ἄνθρωπον ἢ ζῷον· οὐ μὴν ἀληθές γε, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει, – οὐ γὰρ ἕν ἐστι τὸ ὑποκείμενον ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ

Μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν· οἷον ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων οὐδενὸς ἂν ἔχοι τις προενεγκεῖν [ὅσα μή ἐστιν οὐσία], ὃ ἓν ἀριθμῷ ὂν τῶν ἐναντίων δεκτικόν ἐστιν· οἷον τὸ χρῶμα, ὅ ἐστιν ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ, οὐκ ἔσται λευκὸν καὶ μέλαν, οὐδὲ ἡ αὐτὴ πρᾶξις καὶ μία τῷ ἀριθμῷ οὐκ ἔσται φαύλη καὶ σπουδαία, ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὅσα μή ἐστιν οὐσία. ἡ δέ γε οὐσία ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ ὂν δεκτικὸν τῶν ἐναντίων ἐστίν· οἷον ὁ τὶς

ἄνθρωπος, εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὤν, ὁτὲ μὲν λευκὸς ὁτὲ δὲ μέλας γίγνεται, καὶ θερμὸς καὶ ψυχρός, καὶ φαῦλος καὶ σπουδαῖος. ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων οὐδενὸς φαίνεται τὸ τοιοῦτον, εἰ μή τις ἐνίσταιτο τὸν λόγον καὶ τὴν δόξαν φάσκων τῶν τοιούτων εἶναι· ὁ γὰρ αὐτὸς λόγος ἀληθής τε καὶ ψευδὴς εἶναι δοκεῖ, οἷον εἰ ἀληθὴς εἴη ὁ λόγος τὸ καθῆσθαί τινα, ἀναστάντος αὐτοῦ ὁ αὐτὸς οὗτος ψευδὴς ἔσται· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς δόξης· εἰ γάρ τις ἀληθῶς δοξάζοι τὸ καθῆσθαί τινα, ἀναστάντος αὐτοῦ ψευδῶς δοξάσει τὴν αὐτὴν ἔχων περὶ αὐτοῦ δόξαν. εἰ δέ τις καὶ τοῦτο παραδέχοιτο, ἀλλὰ τῷ γε τρόπῳ διαφέρει· τὰ μὲν γὰρ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν αὐτὰ μεταβάλλοντα δεκτικὰ τῶν ἐναντίων ἐστίν, – ψυχρὸν γὰρ ἐκ θερμοῦ γενόμενον μετέβαλεν (ἠλλοίωται γάρ), καὶ μέλαν ἐκ λευκοῦ καὶ σπουδαῖον ἐκ φαύλου, ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον αὐτὸ μεταβολὴν δεχόμενον τῶν ἐναντίων δεκτικόν ἐστιν· – ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ δόξα αὐτὰ μὲν ἀκίνητα πάντῃ πάντως διαμένει, τοῦ δὲ πράγματος κινουμένου τὸ ἐναντίον περὶ αὐτὰ γίγνεται· ὁ μὲν γὰρ λόγος διαμένει ὁ αὐτὸς τὸ καθῆσθαί τινα, τοῦ δὲ πράγματος κινηθέντος ὁτὲ μὲν ἀληθὴς ὁτὲ δὲ ψευδὴς γίγνεται· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς δόξης. ὥστε τῷ τρόπῳ γε ἴδιον ἂν εἴη τῆς οὐσίας τὸ κατὰ τὴν αὑτῆς μεταβολὴν δεκτικὴν τῶν ἐναντίων εἶναι, – εἰ δή τις καὶ ταῦτα παραδέχοιτο, τὴν δόξαν καὶ τὸν λόγον δεκτικὰ τῶν ἐναντίων εἶναι. οὐκ ἔστι δὲ ἀληθὲς τοῦτο· ὁ γὰρ λόγος καὶ ἡ δόξα οὐ τῷ αὐτὰ δέχεσθαί τι τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικὰ λέγεται, ἀλλὰ τῷ περὶ ἕτερόν τι τὸ πάθος γεγενῆσθαι· – τῷ γὰρ τὸ πρᾶγμα εἶναι ἢ μὴ εἶναι, τούτῳ καὶ ὁ λόγος ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι λέγεται, οὐ τῷ αὐτὸν δεκτικὸν εἶναι τῶν ἐναντίων· ἁπλῶς γὰρ οὐδὲν ὑπ' οὐδενὸς οὔτε ὁ λόγος κινεῖται οὔτε ἡ δόξα, ὥστε

οὐκ ἂν εἴη δεκτικὰ τῶν ἐναντίων μηδενὸς ἐν αὐτοῖς γιγνομένου· – ἡ δέ γε οὐσία τῷ αὐτὴν τὰ ἐναντία δέχεσθαι, τούτῳ δεκτικὴ τῶν ἐναντίων λέγεται· νόσον γὰρ καὶ ὑγίειαν δέχεται, καὶ λευκότητα καὶ μελανίαν, καὶ ἕκαστον τῶν τοιούτων αὐτὴ δεχομένη τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικὴ λέγεται. ὥστε ἴδιον ἂν οὐσίας εἴη τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν δεκτικὸν εἶναι τῶν ἐναντίων. περὶ μὲν οὖν οὐσίας τοσαῦτα εἰρήσθω.

4. Από όσα λέγονται δίχως καμία συμπλοκή, καθένα σημαίνει είτε ουσία, ή ποσόν, ή ποιόν, ή σχετικότητα, ή το πού, ή το πότε, ή στάση, ή το να έχει κανείς, ή επενέργεια, ή παθητικότητα.

Και ουσία είναι, συνοπτικά, για παράδειγμα το ‘άνθρωπος’ ή το ‘άλογο’. Παράδειγμα ποσού, το ‘δύο πήχεις’ ή ‘τρεις πήχεις’. Παράδειγμα ποιού, το ‘λευκό’, ‘γραμματικό’. Παράδειγμα σχετικού, το ‘διπλάσιο’, ‘μεγαλύτερο’. Παράδειγμα του πού, το ‘στο Λύκειο’, ‘στην αγορά’. Του πότε, το ‘χθες’, ‘πέρυσι’. Της στάσης, το ‘ξαπλωμένος’, ‘καθιστός’. Του να έχει κανείς, το ‘παπουτσωμένος’, ‘οπλισμένος’. Παράδειγμα επενέργειας, το ‘κόβει’, ‘καίει’. Της παθητικότητας, το ‘κόβεται’, ‘καίγεται’.

Καθένα από αυτά που είπαμε δεν δηλώνει, από μόνο του, καμιά κατάφαση, αλλά η κατάφαση προκύπτει από τη συμπλοκή μεταξύ τους. Διότι θεωρούμε ότι κάθε κατάφαση είναι είτε αληθής είτε ψευδής, ενώ από αυτά τα οποία λέγονται δίχως καμία συμπλοκή, όπως, για παράδειγμα, το ‘άνθρωπος’, ‘λευκό’, ‘τρέχει’, κανένα δεν είναι ούτε αληθές ούτε ψευδές.

5. Η ουσία τώρα, με την πιο κυριολεκτική, πρωταρχική και κατεξοχήν σημασία της, είναι αυτή που ούτε αποδίδεται ως κατηγορούμενο σε κάποιο υποκείμενο, ούτε ενυπάρχει σε κάποιο υποκείμενο· για παράδειγμα, ο συγκεκριμένος άνθρωπος ή το συγκεκριμένο άλογο. Από την άλλη πλευρά, δεύτερες ουσίες ονομάζονται τα είδη εκείνα στα οποία υπάγονται οι πρώτες ουσίες που αναφέραμε, τόσο αυτά τα ίδια όσο και τα γένη των ειδών αυτών· για παράδειγμα, ο συγκεκριμένος άνθρωπος υπάγεται στο είδος ‘άνθρωπος’, και γένος του είδους αυτού είναι το ‘ζώο’. Αυτές λοιπόν λέγονται δεύτερες ουσίες, τόσο το ‘άνθρωπος’ όσο και το ‘ζώο’.

Είναι φανερό από όσα είπαμε πως, για όσα αποδίδονται ως κατηγορούμενα σε κάποιο υποκείμενο, είναι απαραίτητο να κατηγορούνται στο υποκείμενο και το όνομα και ο ορισμός τους. Για παράδειγμα, το ‘άνθρωπος’ αποδίδεται ως κατηγορούμενο στο υποκείμενο που είναι ο συγκεκριμένος άνθρωπος και βέβαια κατηγορείται το όνομα ‘άνθρωπος’· αφού στον συγκεκριμένο άνθρωπο θα αποδοθεί ως κατηγορούμενο το ‘άνθρωπος’. Όμως και ο ορισμός του ανθρώπου θα αποδοθεί επίσης ως κατηγορούμενο στον συγκεκριμένο άνθρωπο· αφού ο συγκεκριμένος άνθρωπος είναι και άνθρωπος. Συνεπώς, τόσο το όνομα όσο και ο ορισμός θα αποδίδονται στο υποκείμενο ως κατηγορούμενα.

Από όσα ενυπάρχουν σε κάποιο υποκείμενο, στις περισσότερες περιπτώσεις δεν κατηγορείται στο υποκείμενο ούτε το όνομα ούτε ο ορισμός τους. Σε ορισμένα όμως δεν υπάρχει εμπόδιο στο να κατηγορείται

ενίοτε το όνομα στο υποκείμενο, αλλά κάτι τέτοιο είναι αδύνατον για τον ορισμό. Για παράδειγμα, το λευκό, το οποίο ενυπάρχει στο σώμα ως σε υποκείμενο, κατηγορείται στο υποκείμενο (αφού λέμε ότι το σώμα είναι λευκό), όμως ο ορισμός του λευκού δεν μπορεί ποτέ να κατηγορηθεί στο σώμα.

Όλα τα άλλα είτε αποδίδονται ως κατηγορούμενα στις πρώτες ουσίες ως σε υποκείμενα, είτε ενυπάρχουν σε αυτές ως σε υποκείμενα. Συνεπώς, αν δεν υπάρχουν οι πρώτες ουσίες, είναι αδύνατον να υπάρξει κάποιο από τα άλλα· αφού όλα τα άλλα ή αποδίδονται ως κατηγορούμενα σε αυτές ως σε υποκείμενα ή ενυπάρχουν σε αυτές ως σε υποκείμενα. Τούτο γίνεται φανερό από την εξέταση των επιμέρους περιπτώσεων: για παράδειγμα, το ‘ζώο’ κατηγορείται στον άνθρωπο. Επομένως κατηγορείται και στον συγκεκριμένο άνθρωπο· αφού, αν δεν κατηγορείτο σε κανέναν από τους συγκεκριμένους ανθρώπους, τότε δεν θα κατηγορείτο ούτε στον άνθρωπο γενικά. Και πάλι, το χρώμα ενυπάρχει στο σώμα, επομένως και σε κάποιο συγκεκριμένο σώμα· διότι, αν δεν ενυπήρχε σε κάποιο από τα καθέκαστα, τότε δεν θα ενυπήρχε ούτε στο σώμα συνολικά. Συνεπώς όλα τα άλλα είτε αποδίδονται ως κατηγορούμενα στις πρώτες ουσίες ως σε υποκείμενα, είτε ενυπάρχουν σε αυτές ως σε υποκείμενα. Και επομένως, αν δεν υπήρχαν οι πρώτες ουσίες, δεν θα μπορούσε να υπάρξει ούτε κανένα από τα άλλα.

Όσον αφορά τώρα τις δεύτερες ουσίες, το είδος είναι περισσότερο ουσία από το γένος· επειδή βρίσκεται πιο κοντά προς την πρώτη ουσία. Διότι, αν κανείς προσδιορίσει για την πρώτη ουσία το τί είναι, είναι περισσότερο γνωριστικό και πιο αρμόζον να χρησιμοποιήσει στη διατύπωσή του το είδος παρά το γένος. Φερ’ ειπείν, για να προσδιορίσει κανείς το τι είναι ένας συγκεκριμένος άνθρωπος, είναι περισσότερο γνωριστικό να χρησιμοποιήσει τη διατύπωση ‘άνθρωπος’ παρά ‘ζώο’ (αφού το πρώτο προσιδιάζει περισσότερο στον συγκεκριμένο άνθρωπο, ενώ το δεύτερο είναι κάτι πιο κοινό), και για να προσδιορίσει τί είναι ένα συγκεκριμένο δέντρο, είναι περισσότερο γνωριστικό να χρησιμοποιήσει τη διατύπωση ‘δέντρο’ παρά ‘φυτό’. Επίσης, οι πρώτες ουσίες, επειδή αποτελούν υποκείμενα για όλα τα άλλα και όλα τα άλλα κατηγορούνται σε αυτές ή ενυπάρχουν σε αυτές, γι’ αυτό τον λόγο λέγονται κατεξοχήν ουσίες. Και όπως είναι οι πρώτες ουσίες ως προς όλα τα άλλα, έτσι είναι και το είδος ως προς το γένος· διότι το είδος υπόκειται στο γένος: τα μεν γένη κατηγορούνται στα είδη, όμως τα είδη δεν αντιστρέφουν την κατηγόρησή τους προς τα γένη. Ώστε γι’ αυτό τον λόγο το είδος είναι περισσότερο ουσία από το γένος.

Όσο για τα ίδια τα είδη, όσα δεν αποτελούν γένη, σε αυτά το ένα δεν είναι πιο ουσία από το άλλο· διότι το να αποδώσει κανείς το ‘άνθρωπος’ στον συγκεκριμένο άνθρωπο δεν είναι περισσότερο αρμόζον από το να αποδώσει το ‘άλογο’ στο συγκεκριμένο άλογο. Κατά τον ίδιο τρόπο, και στις πρώτες ουσίες η μια δεν είναι περισσότερο ουσία από την άλλη· αφού ο συγκεκριμένος άνθρωπος δεν είναι περισσότερο ουσία απ’ ό,τι το συγκεκριμένο βόδι.

Όπως είναι φυσικό, μετά από τις πρώτες ουσίες, από τα άλλα μόνον τα είδη και τα γένη λέγονται δεύτερες ουσίες· αφού μόνον αυτά από τα κατηγορούμενα δηλώνουν την πρώτη ουσία. Διότι, αν κανείς προσδιορίσει το τί είναι ο συγκεκριμένος άνθρωπος, θα είναι αρμόζον να χρησιμοποιήσει ως διατύπωση το είδος ή το γένος, και θα είναι πιο γνωριστικό αν χρησιμοποιήσει τη διατύπωση ‘άνθρωπος’ αντί του ‘ζώο’. Ενώ ό,τι άλλο χρησιμοποιήσει κανείς στη διατύπωσή του, όπως, για παράδειγμα, το ‘λευκός’ ή το ‘τρέχει’ ή

οτιδήποτε άλλο παρόμοιο, τότε ο προσδιορισμός του θα είναι αδόκιμος. Ώστε είναι πρέπον αυτά μόνα από όλα τα άλλα να ονομάζονται ουσίες.

Επί πλέον, οι πρώτες ουσίες, επειδή συνιστούν υποκείμενα για όλα τα άλλα, λέγονται ουσίες με την πιο κυριολεκτική σημασία. Και βέβαια, όπως είναι οι πρώτες ουσίες σε σχέση με όλα τα άλλα, έτσι είναι και τα είδη και τα γένη των πρώτων ουσιών ως προς όλα τα άλλα· διότι όλα τα υπόλοιπα κατηγορούνται σε αυτά. Έτσι, τον συγκεκριμένο άνθρωπο τον λες γραμματικό, οπότε και τον άνθρωπο τον λες και ζώο γραμματικό. Το ίδιο ισχύει και για τα άλλα.

Αποτελεί κοινό γνώρισμα για κάθε ουσία ότι δεν ενυπάρχει σε κάποιο υποκείμενο. Διότι η μεν πρώτη ουσία ούτε αποδίδεται ως κατηγορούμενο σε κάποιο υποκείμενο ούτε ενυπάρχει σε κάποιο υποκείμενο. Αλλά και, όσον αφορά τις δεύτερες ουσίες, το ότι δεν ενυπάρχουν σε κάποιο υποκείμενο γίνεται φανερό και από το εξής: διότι ο άνθρωπος αποδίδεται ως κατηγορούμενο στον συγκεκριμένο άνθρωπο ως σε υποκείμενο, όμως δεν ενυπάρχει σε υποκείμενο· αφού ο άνθρωπος δεν ενυπάρχει στον συγκεκριμένο άνθρωπο. Κατά τον ίδιο τρόπο και το 'ζώο', αποδίδεται μεν ως κατηγορούμενο στον συγκεκριμένο άνθρωπο ως σε υποκείμενο, όμως το ζώο δεν ενυπάρχει στον συγκεκριμένο άνθρωπο.

Επίσης, από όσα ενυπάρχουν σε κάποιο υποκείμενο, τίποτα δεν εμποδίζει το όνομα να κατηγορείται ενίοτε στο υποκείμενο, όμως ο ορισμός είναι αδύνατον. Ενώ στην περίπτωση των δευτέρων ουσιών κατηγορείται στο υποκείμενο και ο ορισμός και το όνομα. Διότι στον συγκεκριμένο άνθρωπο θα κατηγορήσεις τον ορισμό τόσο του ανθρώπου όσο και του ζώου. Συνεπώς η ουσία δεν είναι από αυτά που ενυπάρχουν σε κάποιο υποκείμενο.

Όμως αυτό δεν αποτελεί ιδιαίτερο γνώρισμα της ουσίας, εφόσον και η διαφορά είναι από αυτά που δεν ενυπάρχουν σε κάποιο υποκείμενο. Διότι το 'πεζό' και το 'δίποδο' αποδίδονται μεν ως κατηγορούμενα στον άνθρωπο ως σε υποκείμενο, αλλά δεν ενυπάρχουν σε αυτόν ως σε υποκείμενο, αφού ούτε το 'δίποδο' ούτε το 'πεζό' ενυπάρχουν στον άνθρωπο. Αλλά και ο ορισμός της διαφοράς κατηγορείται σε εκείνο στο οποίο ως σε υποκείμενο αποδίδεται η διαφορά ως κατηγορούμενο. Αν, για παράδειγμα, το 'πεζό' αποδίδεται ως κατηγορούμενο στον άνθρωπο, τότε και ο ορισμός του πεζού θα κατηγορείται στον άνθρωπο· αφού ο άνθρωπος είναι κάτι πεζό.

Και δεν πρέπει να μας ανησυχεί μήπως, επειδή τα μέρη των ουσιών ενυπάρχουν στα σύνολα ως σε υποκείμενα, αναγκαστούμε να πούμε ότι δεν αποτελούν ουσίες. Διότι αυτά που ενυπάρχουν σε κάποιο υποκείμενο ειπώθηκε ότι δεν είναι όπως τα μέρη που ενυπάρχουν σε κάτι.

Οι ουσίες και οι διαφορές χαρακτηρίζονται από το ότι όλα ονομάζονται από αυτές συνωνυμικά. Διότι όλες οι κατηγορήσεις που γίνονται από αυτές θα κατηγορούνται είτε στα άτομα είτε στα είδη. Τώρα λοιπόν, από την πρώτη ουσία δεν υπάρχει καθόλου κατηγόρηση· αφού δεν αποδίδεται ως κατηγορούμενο σε τίποτε ως σε υποκείμενο. Όσο για τις δεύτερες ουσίες, εκεί το μεν είδος κατηγορείται στο άτομο, το δε γένος και στο είδος και στο άτομο. Κατά τον ίδιο τρόπο επίσης οι διαφορές κατηγορούνται και στα είδη και στα άτομα. Και οι πρώτες ουσίες επιδέχονται τον ορισμό των ειδών και των γενών, ενώ το είδος εκείνον του γένους· διότι όσα αποδίδονται ως κατηγορούμενα στο κατηγορούμενο, θα αποδίδονται όλα ως κατηγορούμενα και στο υποκείμενο. Κατά τον ίδιο τρόπο όμως τόσο τα είδη όσο και τα άτομα θα επιδέχονται και τον ορισμό των

διαφορών αφού, όπως είπαμε, συνώνυμα είναι εκείνα που και το όνομά τους είναι κοινό και ο ορισμός τους ταυτίζεται. Συνεπώς όλα όσα παίρνουν την ονομασία τους από τις ουσίες και από τις διαφορές το κάνουν συνωνυμικά.

Κάθε ουσία φαίνεται να σημαίνει κάτι συγκεκριμένο. Και, όσον αφορά τις πρώτες ουσίες, είναι αναμφισβήτητο και αληθές ότι σημαίνουν κάτι συγκεκριμένο· αφού αυτό που δηλώνεται είναι ατομικό και αριθμητικά ένα. Όσον αφορά τις δεύτερες ουσίες τώρα, το σχήμα της προσηγορίας φαινομενικά δηλώνει κατά παρόμοιο τρόπο κάτι συγκεκριμένο, όταν λέγει για κάτι ότι είναι άνθρωπος ή ζώο. Ωστόσο τούτο δεν είναι αληθές, αλλά μάλλον σημαίνει κάτι ποιοτικό· διότι το υποκείμενο δεν είναι ένα, όπως είναι η πρώτη ουσία: το 'άνθρωπος', όπως και το 'ζώο' αποδίδονται ως κατηγορούμενα σε πολλά πράγματα. Μολαταύτα, δεν σημαίνουν απλώς κάτι ποιοτικό, όπως το 'λευκό'. Διότι το 'λευκό' δεν σημαίνει τίποτε άλλο από το ποιόν, ενώ το είδος και το γένος ξεχωρίζουν το ποιόν που αφορά την ουσία· αφού σημαίνουν κάποια συγκεκριμένη ποιά ουσία. Και ο διαχωρισμός αυτός είναι ευρύτερος στην περίπτωση του γένους παρά στην περίπτωση του είδους. Διότι όποιος μιλάει για 'ζώο' αναφέρεται σε περισσότερα πράγματα απ' ό,τι με το 'άνθρωπος'.

Ένα άλλο χαρακτηριστικό των ουσιών είναι ότι δεν υπάρχει τίποτα ενάντιό τους. Αφού τί θα μπορούσε να υπάρξει ενάντιο στην πρώτη ουσία; Για παράδειγμα, δεν υπάρχει τίποτα ενάντιο στον συγκεκριμένο άνθρωπο. Ούτε βέβαια υπάρχει κάτι ενάντιο στον άνθρωπο ή στο ζώο. Όμως αυτό δεν αποτελεί ιδιαίτερο γνώρισμα της ουσίας, αλλά ισχύει και για πολλά άλλα, όπως, για παράδειγμα, για το ποσόν. Διότι δεν υπάρχει τίποτα ενάντιο στο 'δύο πήχεις', ούτε στους 'δέκα', ούτε σε τίποτε άλλο παρόμοιο, εκτός αν κανείς πει ότι το πολύ είναι ενάντιο προς το λίγο, ή το μεγάλο προς το μικρό. Εν πάση περιπτώσει, όσον αφορά τα καθορισμένα ποσά, κανένα δεν είναι ενάντιο προς άλλο.

Η ουσία φαίνεται να μην επιδέχεται το περισσότερο και το λιγότερο. Και θέλω να πω όχι ότι μια ουσία δεν μπορεί να είναι περισσότερο ουσία από μιαν άλλη (διότι αυτό, όπως είπαμε ήδη, ισχύει), αλλά ότι κάθε ουσία δεν λέγεται περισσότερο ή λιγότερο για αυτό του οποίου είναι ουσία. Αν, για παράδειγμα, μια συγκεκριμένη ουσία είναι άνθρωπος, δεν θα είναι περισσότερο ή λιγότερο άνθρωπος, ούτε ο ίδιος σε σχέση με τον εαυτό του, ούτε σε σχέση με κάποιον άλλο άνθρωπο. Διότι δεν είναι ο ένας περισσότερο άνθρωπος από τον άλλο, όπως ένα λευκό είναι περισσότερο λευκό από κάποιο άλλο, ή ένα ωραίο πράγμα είναι περισσότερο ωραίο από ένα άλλο. Μα και σε σχέση με τον εαυτό του κάτι λέγεται ότι είναι περισσότερο ή λιγότερο, όπως, για παράδειγμα, ένα σώμα που είναι λευκό λέγεται ότι είναι περισσότερο λευκό τώρα από ό,τι προηγουμένως και, αν είναι θερμό, λέγεται ότι είναι περισσότερο ή λιγότερο θερμό. Ενώ η ουσία δεν λέγεται ότι είναι περισσότερο ή λιγότερο. Διότι ο άνθρωπος δεν λέγεται ότι είναι περισσότερο άνθρωπος τώρα από πριν, ούτε κανένα άλλο από όσα είναι ουσίες. Συνεπώς η ουσία δεν επιδέχεται το περισσότερο και το λιγότερο.

Αυτό που φαίνεται να είναι κατεξοχήν ιδιαίτερο γνώρισμα της ουσίας είναι το ότι, ενώ είναι κάτι ταυτό και αριθμητικά ένα, είναι δεκτική των εναντίων. Έτσι λοιπόν, στις περιπτώσεις των άλλων, δεν θα είχε κανείς να προσκομίσει κανένα απ' όσα δεν είναι ουσίες το οποίο, ενώ είναι αριθμητικά ένα, να είναι δεκτικό των εναντίων. Το χρώμα, για παράδειγμα, το οποίο είναι αριθμητικά ένα και το αυτό, δεν θα είναι λευκό και μαύρο, ούτε η ίδια πράξη, που είναι αριθμητικά μία, δεν θα είναι κακή και καλή· το ίδιο και για τα υπόλοιπα,

όσα δεν είναι ουσίες. Ενώ η ουσία, που είναι κάτι αριθμητικά ένα και το αυτό, είναι δεκτική των εναντίων. Για παράδειγμα, ο συγκεκριμένος άνθρωπος, που είναι ένας και ο αυτός, άλλοτε γίνεται λευκός και άλλοτε μαύρος, ή θερμός και ψυχρός, κακός και καλός.

Σε καμιά άλλη περίπτωση δεν φαίνεται να ισχύει κάτι τέτοιο, εκτός αν κανείς προέβαλλε ως ένσταση την πρόταση και την πεποίθηση, λέγοντας ότι είναι δεκτικές τέτοιων εναντιοτήτων. Διότι η ίδια πρόταση φαίνεται να μπορεί να είναι και αληθής και ψευδής· για παράδειγμα, αν είναι αληθής η πρόταση ότι κάποιος κάθεται, όταν εκείνος σηκωθεί, η ίδια αυτή πρόταση θα είναι ψευδής. Το ίδιο και στην περίπτωση της πεποίθησης: διότι αν κανείς έχει την αληθή πεποίθηση ότι κάποιος κάθεται, όταν εκείνος σηκωθεί, η πεποίθησή του, ενώ παραμένει η ίδια, θα είναι ψευδής.

Ακόμη και αν το δεχτεί κανείς αυτό όμως, ωστόσο η περίπτωση είναι διαφορετική κατά τον τρόπο. Διότι, όσον αφορά τις ουσίες, τα ίδια πράγματα είναι δεκτικά των εναντίων με το να υπόκεινται σε μεταβολή. Όταν, για παράδειγμα, κάτι γίνεται από θερμό ψυχρό, υφίσταται μεταβολή (αφού έχει αλλοιωθεί), καθώς επίσης αν από λευκό γίνει μαύρο ή από κακό καλό, και το ίδιο και για καθένα από τα άλλα: το ίδιο πράγμα είναι δεκτικό των εναντίων με το να υφίσταται μεταβολή. Ενώ η ίδια η πρόταση και η πεποίθηση παραμένουν εντελώς και από κάθε άποψη αμετάβλητες, και η εναντιότητα επισυμβαίνει σε αυτές επειδή μεταβάλλεται το πράγμα. Διότι η πρόταση 'κάποιος κάθεται' παραμένει η ίδια, επειδή όμως το πράγμα μεταβάλλεται, άλλοτε λέγεται αληθής και άλλοτε ψευδής. Το ίδιο και με την πεποίθηση. Συνεπώς, η ιδιαιτερότητα της ουσίας συνίσταται στον τρόπο με τον οποίο είναι δεκτική των εναντίων, ότι δηλαδή τούτο γίνεται σύμφωνα με τη μεταβολή αυτής της ίδιας.

Μα και να τα παραδεχτεί κανείς αυτά, ότι η πεποίθηση και η πρόταση είναι δεκτικές των εναντίων, όμως αυτό δεν είναι αληθές, επειδή η πρόταση και η πεποίθηση λέγονται ότι είναι δεκτικές των εναντίων όχι επειδή οι ίδιες υπόκεινται σε αυτά, αλλά επειδή τούτο συμβαίνει σε κάτι άλλο. Διότι η πρόταση λέγεται ότι είναι αληθής ή ψευδής επειδή η πραγματική κατάσταση ισχύει ή δεν ισχύει, όχι επειδή αυτή η ίδια είναι δεκτική των εναντίων. Και γενικά, ούτε η πρόταση ούτε η πεποίθηση μεταβάλλεται από κάτι άλλο, επομένως δεν μπορεί να είναι δεκτικές των εναντίων, εφόσον οι ίδιες δεν υφίστανται κανένα πάθημα. Ενώ η ουσία λέγεται ότι είναι δεκτική των εναντίων ακριβώς επειδή υφίσταται τα ενάντια αυτή η ίδια. Διότι υφίσταται τη νόσο και την υγεία, τη λευκότητα και τη μελανότητα και, επειδή υφίσταται η ίδια το καθένα από αυτά, λέγεται ότι είναι δεκτική των εναντίων. Συνεπώς, το ιδιαίτερο γνώρισμα της ουσίας θα είναι ότι, όντας κάτι αριθμητικά ένα και το αυτό, είναι δεκτική των εναντίων ανάλογα με τη μεταβολή αυτής της ίδιας.

Τόσα είχαμε να πούμε για την ουσία.

Τι είναι ουσία II

***Μετά τα φυσικά* Ζ.1-3**

(Μετάφραση Σπύρος Ι. Ράγκος)

1. Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν (ὅταν μὲν γὰρ εἴπωμεν ποῖόν τι τόδε, ἢ ἀγαθὸν λέγομεν ἢ κακόν, ἀλλ' οὐ τρίπηχυ ἢ ἄνθρωπον· ὅταν δὲ τί ἐστιν, οὐ λευκὸν οὐδὲ θερμὸν οὐδὲ τρίπηχυ, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἢ θεόν), τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι. διὸ κἂν ἀπορήσειέ τις πότερον τὸ βαδίζειν καὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ καθῆσθαι ἕκαστον αὐτῶν ὂν σημαίνει, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁτουοῦν τῶν τοιούτων· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν οὔτε καθ' αὑτὸ πεφυκὸς οὔτε χωρίζεσθαι δυνατὸν τῆς οὐσίας, ἀλλὰ μᾶλλον, εἴπερ, τὸ βαδίζον τῶν ὄντων καὶ τὸ καθήμενον καὶ τὸ ὑγιαῖνον. ταῦτα δὲ μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἔστι τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον), ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ· τὸ ἀγαθὸν γὰρ ἢ τὸ καθήμενον οὐκ ἄνευ τούτου λέγεται. δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην κἀκείνων ἕκαστον ἔστιν, ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη. πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον· ὅμως δὲ πάντως ἡ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ. τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη· καὶ τῷ λόγῳ δὲ τοῦτο πρῶτον (ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυ-

πάρχειν)· καὶ εἰδέναι δὲ τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ πού, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστι τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γνῶμεν. καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία (τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἓν εἶναί φασιν οἱ δὲ πλείω ἢ ἕν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα), διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστιν.

2. Δοκεῖ δ' ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν (διὸ τά τε ζῷα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν οὐσίας εἶναί φαμεν, καὶ τὰ φυσικὰ σώματα, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον, καὶ ὅσα ἢ μόρια τούτων ἢ ἐκ τούτων ἐστίν, ἢ μορίων ἢ πάντων, οἷον ὅ τε οὐρανὸς καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ, ἄστρα καὶ σελήνη καὶ ἥλιος)· πότερον δὲ αὗται μόναι οὐσίαι εἰσὶν ἢ καὶ ἄλλαι, ἢ τούτων τινὲς ἢ καὶ ἄλλαι, ἢ τούτων μὲν οὐθὲν ἕτεραι δέ τινες, σκεπτέον. δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονάς, εἶναι οὐσίαι, καὶ μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν. ἔτι παρὰ τὰ αἰσθητὰ οἱ μὲν οὐκ οἴονται εἶναι οὐδὲν τοιοῦτον, οἱ δὲ πλείω καὶ μᾶλλον ὄντα ἀΐδια, ὥσπερ Πλάτων τά τε εἴδη καὶ τὰ μαθηματικὰ δύο οὐσίας, τρίτην δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων οὐσίαν, Σπεύσιππος δὲ καὶ πλείους οὐσίας ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀρξάμενος, καὶ ἀρχὰς ἑκάστης οὐσίας, ἄλλην μὲν ἀριθμῶν ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς· καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐπεκτείνει τὰς οὐσίας. ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἴδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αἰσθητά. περὶ δὴ τούτων τί λέγεται καλῶς ἢ μὴ καλῶς, καὶ τίνες εἰσὶν οὐσίαι, καὶ πότε-

ρον εἰσί τινες παρὰ τὰς αἰσθητὰς ἢ οὐκ εἰσί, καὶ αὗται πῶς εἰσί, καὶ πότερον ἔστι τις χωριστὴ οὐσία, καὶ διὰ τί καὶ πῶς, ἢ οὐδεμία, παρὰ τὰς αἰσθητάς, σκεπτέον, ὑποτυπωσαμένοις τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστιν.

3. Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον. τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου· διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον· μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων (λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν, τὴν δὲ μορφὴν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ σύνολον), ὥστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον. νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα· δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἱκανόν· αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἄδηλον, καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίγνεται. εἰ γὰρ μὴ αὕτη οὐσία, τίς ἐστιν ἄλλη διαφεύγει· περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐδὲν ὑπομένον· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις, τὸ δὲ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες ἀλλ' οὐκ οὐσίαι (τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία), ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρώτῳ, ἐκεῖνό ἐστιν οὐσία. ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐδὲν ὁρῶμεν ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ τί ἐστι τὸ ὁριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπουμένοις. λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο

μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. ἔστι γάρ τι καθ' οὗ κατηγο-
ρεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν
ἑκάστῃ (τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη
δὲ τῆς ὕλης), ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὑτὸ οὔτε τὶ οὔτε ποσὸν
1029a.25
οὔτε ἄλλο οὐδέν ἐστιν· οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις, καὶ γὰρ αὗται
ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός. ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι
συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην· ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ
χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ,
διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλ-
1029a.30
λον τῆς ὕλης. τὴν μὲν τοίνυν ἐξ ἀμφοῖν οὐσίαν, λέγω δὲ
τὴν ἔκ τε τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ἀφετέον, ὑστέρα γὰρ
καὶ δήλη· φανερὰ δέ πως καὶ ἡ ὕλη· περὶ δὲ τῆς τρίτης
σκεπτέον, αὕτη γὰρ ἀπορωτάτη. ὁμολογοῦνται δ' οὐσίαι
εἶναι τῶν αἰσθητῶν τινές, ὥστε ἐν ταύταις ζητητέον πρῶτον.
1029b.3
πρὸ ἔργου γὰρ τὸ μεταβαίνειν εἰς τὸ γνωριμώτερον. ἡ γὰρ
μάθησις οὕτω γίγνεται πᾶσι διὰ τῶν ἧττον γνωρίμων φύσει
1029b.5
εἰς τὰ γνώριμα μᾶλλον· καὶ τοῦτο ἔργον ἐστίν, ὥσπερ ἐν
ταῖς πράξεσι τὸ ποιῆσαι ἐκ τῶν ἑκάστῳ ἀγαθῶν τὰ ὅλως
ἀγαθὰ ἑκάστῳ ἀγαθά, οὕτως ἐκ τῶν αὑτῷ γνωριμωτέρων τὰ
τῇ φύσει γνώριμα αὑτῷ γνώριμα. τὰ δ' ἑκάστοις γνώριμα
καὶ πρῶτα πολλάκις ἠρέμα ἐστὶ γνώριμα, καὶ μικρὸν ἢ
1029b.10
οὐθὲν ἔχει τοῦ ὄντος· ἀλλ' ὅμως ἐκ τῶν φαύλως μὲν γνω-
στῶν αὑτῷ δὲ γνωστῶν τὰ ὅλως γνωστὰ γνῶναι πειρατέον,
μεταβαίνοντας, ὥσπερ εἴρηται, διὰ τούτων αὐτῶν.

1. Το ον εννοείται με πολλούς τρόπους, τους οποίους διακρίναμε πριν στο βιβλίο περί του αριθμού των σημασιών: σημαίνει, από τη μια μεριά, το «τι είναι» ενός συγκεκριμένου πράγματος και αυτό το συγκεκριμένο πράγμα, από την άλλη, ποιότητα ή ποσότητα ή καθεμία από τις άλλες ιδιότητες που κατηγορούμε με αυτόν το τρόπο. Και αφού το ον εννοείται με τόσους τρόπους, είναι φανερό ότι από όλους αυτούς τους τρόπους πρωταρχικό ον είναι το «τι είναι», το οποίο δηλώνει την ουσία – γιατί όταν πούμε τι ποιότητας είναι αυτό, τότε εννοούμε, λ.χ., ότι είναι ή καλό ή κακό αλλά όχι ότι είναι μήκους τριών πήχεων ή ότι είναι άνθρωπος, ενώ, όταν πούμε τι είναι, τότε δεν εννοούμε ούτε ότι είναι λευκό ή θερμό ούτε ότι είναι

μήκους τριών πήχεων αλλά ότι είναι άνθρωπος ή θεός. Οι άλλοι προσδιορισμοί, αντιθέτως, δηλώνουν όντα επειδή είναι είτε ποσότητες, είτε ποιότητες, είτε παθήματα, είτε οτιδήποτε άλλο σχετικό, του πράγματος που είναι ον ως ουσία. Γι' αυτό και κάποιος θα μπορούσε να απορήσει αν το βάδισμα και η υγεία και το κάθισμα είναι, το καθένα τους, κάποιο ον ή όχι – και παρομοίως με οποιοδήποτε από τα άλλα τέτοιου είδους πράγματα. Γιατί κανένα από αυτά δεν υπάρχει από τη φύση του ως αυτόνομο, ούτε είναι δυνατόν να χωριστεί από την ουσία, αλλά περισσότερο αυτόνομο ον –αμφίβολο κι αυτό– είναι *αυτό* που βαδίζει και *αυτό* που κάθεται και *αυτό* που υγιαίνει. Και αυτά φαίνεται περισσότερο να είναι όντα διότι έχουν κάποιο καθορισμένο υποκείμενο (και αυτό είναι η ουσία και το επιμέρους), το οποίο διαφαίνεται σε τέτοιου είδους εκφράσεις, αφού αυτό που είναι καλό και αυτό που κάθεται δεν εννοούνται χωρίς αυτό το υποκείμενο. Είναι, λοιπόν, φανερό ότι εξαιτίας της ουσίας υπάρχει και καθένα από τα άλλα, με αποτέλεσμα το πρωταρχικά ον, δηλ. όχι αυτό που είναι με κάποιο τρόπο ον αλλά το απλώς και μόνον ον, να είναι η ουσία.

Αλλά και το «πρωταρχικό» ή «πρώτο» εννοείται με πολλές σημασίες. Ωστόσο, η ουσία είναι από κάθε άποψη κάτι πρώτο, δηλαδή είναι πρώτη και λογικά, ως προς τον ορισμό, και ως προς τη γνώση και ως προς τον χρόνο. Γιατί από τα άλλα κατηγορήματα κανένα δεν είναι αυτόνομο εκτός από αυτήν και μόνον αυτήν. Και ως προς τον ορισμό αυτό είναι πρώτο (αφού είναι αναγκαίο στον ορισμό καθενός πράγματος να ενυπάρχει ο ορισμός της ουσίας). Και βεβαίως τότε περισσότερο νομίζουμε ότι γνωρίζουμε πολύ καλά κάτι που είναι άνθρωπος ή φωτιά όταν μάθουμε *τί είναι* ο άνθρωπος ή η φωτιά, παρά όταν μάθουμε την ποιότητα ή την ποσότητα ή τον τόπο του, αφού ακόμα και το καθένα από όσα μόλις αναφέραμε *τότε* το γνωρίζουμε όταν μάθουμε *τί είναι* η ποιότητα ή η ποσότητα.

Κι έτσι λοιπόν η παλαιά και τωρινή και παντοτινή αναζήτηση και η απορία η αιώνια που δηλώνεται με την ερώτηση «τι είναι το ον;», σημαίνει τούτο: ποιά είναι η ουσία; (Και αυτή άλλοι ισχυρίζονται ότι είναι ένα, άλλοι περισσότερα από ένα, και από τους τελευταίους κάποιοι ότι είναι πεπερασμένα ενώ άλλοι ότι είναι άπειρα όντα.) Γι' αυτό και εμείς πρέπει, κατά κύριο λόγο και πρωτίστως και σχεδόν κατ' αποκλειστικότητα, να διερευνήσουμε τί, τέλος πάντων, είναι το ον που είναι ον με *αυτόν* τον τρόπο.

2. Φαίνεται, λοιπόν, ότι η ουσία ανήκει, με τον πιο φανερό τρόπο, στα σώματα. Γι' αυτό τόσο τα ζώα και τα φυτά όσο και τα μέρη τους λέμε ότι είναι ουσίες, καθώς και τα φυσικά σώματα, όπως η φωτιά και το νερό και η γη και καθένα από τα άλλα αντίστοιχα πράγματα, και, επίσης, όσα είτε είναι μέρη τους είτε παράγονται από αυτά (είτε από κάποια είτε από όλα μαζί), π.χ. το σύμπαν και τα μέρη του, τα άστρα και η σελήνη και ο ήλιος. Ωστόσο, αν είναι μόνον αυτά ουσίες ή υπάρχουν και άλλες ουσίες, ή αν κάποια από αυτά είναι ουσίες ή υπάρχουν ουσίες και άλλων πραγμάτων, ή αν κανένα από αυτά δεν είναι ουσία αλλά ουσίες είναι άλλα πράγματα: αυτά είναι τα ερωτήματα που θα πρέπει να διερευνήσουμε.

Κάποιοι πιστεύουν ότι τα όρια του σώματος, δηλαδή η επιφάνεια και η γραμμή και το σημείο και η μονάδα, είναι ουσίες, και μάλιστα περισσότερο ουσίες από το σώμα ή το στερεό. Από την άλλη μεριά, ορισμένοι νομίζουν ότι έξω από τα αισθητά δεν υπάρχει τίποτε τέτοιο, ενώ άλλοι ότι αυτού του είδους τα πράγματα είναι περισσότερα από τα αισθητά και μάλιστα σε μεγαλύτερο βαθμό ουσίες αφού είναι όντα αιώνια: αυτή είναι η περίπτωση του Πλάτωνα που θεωρεί ότι οι Ιδέες και τα μαθηματικά αντικείμενα είναι

δύο ουσίες και ότι τρίτη ακολουθεί η ουσία των αισθητών σωμάτων, ενώ ο Σπεύσιππος αναγνωρίζει ακόμα περισσότερες ουσίες ξεκινώντας από το Εν και βρίσκει αρχές για κάθε ουσία, άλλη για τους αριθμούς, άλλη για τα μεγέθη και κατόπιν για την ψυχή, και με αυτόν τον τρόπο διευρύνει τον αριθμό των ουσιών. Μάλιστα, κάποιοι υποστηρίζουν ότι οι Ιδέες και οι αριθμοί έχουν την ίδια φύση ενώ τα υπόλοιπα, δηλ. οι γραμμές και τα επίπεδα, έπονται μέχρις ότου φτάσουμε στην ουσία του ουρανού και στα αισθητά.

Για όλα τα παραπάνω θέματα, τί έχει ειπωθεί σωστά και τί όχι, και ποιές είναι οι ουσίες, και αν υπάρχουν ή όχι ουσίες άλλες εκτός από τις αισθητές, και αυτές πώς υπάρχουν, και αν υπάρχει κάποια ουσία *χωριστή,* εκτός από τις αισθητές, και εξαιτίας τίνος και πώς είναι χωριστή, ή αν καμιά άλλη ουσία δεν είναι χωριστή εκτός από τις αισθητές ουσίες: όλα αυτά είναι ερωτήματα που πρέπει να τα διερευνήσουμε αφού πρώτα καθορίσουμε σε αδρές γραμμές τι είναι η ουσία.

3. Η ουσία, αν δεν έχει περισσότερες σημασίες, αναφέρεται πρωτίστως σε τέσσερα τουλάχιστον πράγματα. Πράγματι, και το τι-ήταν-να-είναι και το καθόλου και το γένος φαίνεται ότι είναι ουσία κάθε όντος, και τέταρτο το υποκείμενο. Τώρα, υποκείμενο είναι αυτό στο οποίο κατηγορούνται τα άλλα κατηγορήματα ενώ αυτό δεν κατηγορείται σε κανένα άλλο. Γι’ αυτό και πρέπει πρώτα να ξεκαθαρίσουμε τα πράγματα σχετικά με αυτό. Γιατί φαίνεται ότι πρώτο το υποκείμενο είναι κατεξοχήν ουσία. Και με ένα τρόπο θεωρείται η ύλη ότι είναι κάτι τέτοιο, με άλλο τρόπο ότι είναι η μορφή, και με ένα τρίτο τρόπο ότι είναι το παράγωγο αυτών των δύο. (Λέγοντας «ύλη» εννοώ κάτι σαν τον χαλκό, λέγοντας «μορφή» εννοώ το σχήμα που βλέπουμε, και λέγοντας «το παράγωγο αυτών των δύο» εννοώ τον συνολικό ανδριάντα.) Συνεπώς, αν η μορφή είναι πρότερη οντότητα και περισσότερο οντότητα από την ύλη, τότε θα είναι επίσης και οντότητα πρότερη από το παράγωγο αυτών των δύο για τον ίδιο λόγο.

Ήδη, λοιπόν, είπαμε αδρομερώς τί, τέλος πάντων, είναι η ουσία: είπαμε, δηλαδή, ότι είναι αυτό που δεν κατηγορείται σε κάτι άλλο σαν σε υποκείμενο αλλά τα άλλα κατηγορούνται σε αυτό ως υποκείμενο. Δεν πρέπει όμως να το πούμε έτσι μόνον: η διατύπωσή μας αυτή δεν επαρκεί, αφού αυτό το ίδιο το υποκείμενο είναι άδηλο και, επιπροσθέτως, ουσία γίνεται έτσι η ύλη. Και αν αυτή δεν είναι ουσία, ποια άλλη οντότητα είναι ουσία μάς διαφεύγει. Διότι, αν αφαιρεθούν όλα τα άλλα κατηγορήματα δεν φαίνεται να μένει τίποτε άλλο, αφού τα μεν άλλα κατηγορήματα είναι παθήματα και ενεργήματα και δυνάμεις των σωμάτων, το δε μήκος και το πλάτος και το βάθος είναι συγκεκριμένες ποσότητες αλλά όχι ουσίες –και η ποσότητα, φυσικά, δεν είναι ουσία· αντιθέτως, περισσότερο ουσία είναι εκείνο στο οποίο ως πρώτο εμφανίζονται όλα αυτά. Ωστόσο, αν αφαιρέσουμε το μήκος και το πλάτος και το βάθος δεν βλέπουμε να μένει τίποτε, εκτός αν υπάρχει κάτι που περιχαρακώνεται από αυτά, ώστε, βλέποντας έτσι το πράγμα, συμπεραίνουμε κατ’ ανάγκην ότι μόνον η ύλη είναι ουσία. Και λέγοντας «ύλη» εννοώ αυτό το οποίο καθ’ εαυτό δεν εννοείται ούτε ως κάτι συγκεκριμένο, ούτε ως ποσότητα, ούτε ως οτιδήποτε άλλο από αυτά με τα οποία έχουμε προσδιορίσει το ον. Ωστόσο, υπάρχει πράγματι κάτι στο οποίο καθένα από αυτά κατηγορείται, του οποίου μάλιστα το Είναι είναι διαφορετικό από *κάθε* είδους κατηγόρηση – αφού τα άλλα κατηγορήματα κατηγορούνται στην ουσία ενώ αυτή στην ύλη– με αποτέλεσμα αυτό το έσχατο πράγμα να μην είναι ούτε κάτι συγκεκριμένο ούτε ποσότητα ούτε τίποτε άλλο σχετικό. Ούτε είναι όμως οι αρνήσεις των προηγουμένων· γιατί και αυτές του αποδίδονται

κατά συμβεβηκός. Προκύπτει, λοιπόν, από τα παραπάνω ότι βλέποντας έτσι το πράγμα θα καταλήξουμε να θεωρήσουμε ως ουσία την ύλη· όμως αυτό είναι αδύνατο. Γιατί θεωρούμε ότι η ουσία χαρακτηρίζεται κατεξοχήν από το ότι είναι χωριστή και κάτι συγκεκριμένο. Κατά συνέπειαν, η μορφή και το παραγόμενο από ύλη και μορφή πράγμα θα ταίριαζε να είναι περισσότερο ουσία από την ύλη. Την ουσία όμως που απαρτίζεται και από τα δύο –και εννοώ την ύλη και τη μορφή– ας την αφήσουμε γιατί είναι μεταγενέστερη και εμφανής. Και επίσης φανερή είναι, με κάποιο τρόπο, και η ύλη. Πρέπει να ερευνήσουμε, όμως, την τρίτη· γιατί αυτή είναι η πιο δυσεξιχνίαστη.

Κατά κοινή ομολογία, υπάρχουν ουσίες των αισθητών όντων. Σε αυτές, συνεπώς, θα πρέπει να στρέψουμε αρχικά την ερευνητική ματιά μας. Γιατί είναι χρήσιμη η μετάβαση προς το πιο γνώριμο. Και γενικά έτσι συμβαίνει η μάθηση: από τα κατά φύσιν λιγότερο γνώριμα στα κατά φύσιν περισσότερο γνώριμα. Και αυτό είναι δύσκολο: όπως ακριβώς και στις πράξεις το να κάνει κανείς, ξεκινώντας από τα προσωπικά αγαθά, τα καθολικά αγαθά δικά του αγαθά, έτσι είναι δύσκολο κανείς, ξεκινώντας από αυτά που προσωπικά γνωρίζει καλύτερα, να κάνει τα κατά φύσιν γνώριμα δικά του γνώριμα. Πολλές φορές, βέβαια, αυτά που ο καθένας αρχικά γνωρίζει μόλις και είναι γνωρίσιμα, με την έννοια ότι περιλαμβάνουν ένα μικρό μέρος ή και τίποτε από την πραγματικότητα. Ωστόσο, ξεκινώντας από εκείνα που είναι γνωστά στον καθένα μας με ανεπαρκή αλλά προσωπικό τρόπο πρέπει να προσπαθήσουμε να γνωρίσουμε τα απολύτως γνωρίσιμα, μεταβαίνοντας, όπως είπαμε, εκεί διαμέσου αυτών ακριβώς των πραγμάτων που γνωρίζουμε προσωπικά.

Ύλη και μορφή

***Φυσικά* Α.9**

191b.35

Ἡμμένοι μὲν οὖν καὶ ἕτεροί τινές εἰσιν αὐτῆς, ἀλλ' οὐχ ἱκανῶς. πρῶτον μὲν γὰρ ὁμολογοῦσιν ἁπλῶς γίγνεσθαί τι ἐκ μὴ

192a.1

ὄντος, ᾗ Παρμενίδην ὀρθῶς λέγειν· εἶτα φαίνεται αὐτοῖς, εἴπερ ἐστὶν ἀριθμῷ μία, καὶ δυνάμει μία μόνον εἶναι. τοῦτο δὲ διαφέρει πλεῖστον. ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμ-

192a.5

βεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ οὐδαμῶς· οἱ δὲ τὸ μὴ ὂν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ὁμοίως, ἢ τὸ συναμφότερον ἢ τὸ χωρὶς ἑκάτερον. ὥστε παντελῶς ἕτερος ὁ τρόπος οὗτος τῆς τριάδος κἀκεῖνος. μέχρι μὲν γὰρ δεῦρο προ-

192a.10

ῆλθον, ὅτι δεῖ τινὰ ὑποκεῖσθαι φύσιν, ταύτην μέντοι μίαν ποιοῦσιν· καὶ γὰρ εἴ τις δυάδα ποιεῖ, λέγων μέγα καὶ μικρὸν αὐτήν, οὐθὲν ἧττον ταὐτὸ ποιεῖ· τὴν γὰρ ἑτέραν παρεῖδεν. ἡ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γιγνομένων ἐστίν, ὥσπερ μήτηρ· ἡ δ' ἑτέρα μοῖρα τῆς ἐναντιώσεως πολ-

192a.15

λάκις ἂν φαντασθείη τῷ πρὸς τὸ κακοποιὸν αὐτῆς ἀτενίζοντι τὴν διάνοιαν οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν. ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν. τοῖς δὲ συμβαίνει τὸ ἐναντίον ὀρέγεσθαι

192a.20

τῆς αὑτοῦ φθορᾶς. καίτοι οὔτε αὐτὸ αὑτοῦ οἷόν τε ἐφίεσθαι τὸ εἶδος διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐνδεές, οὔτε τὸ ἐναντίον (φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία), ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἡ ὕλη, ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος καὶ αἰσχρὸν καλοῦ· πλὴν οὐ καθ' αὑτὸ αἰσχρόν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, οὐδὲ θῆλυ, ἀλλὰ κατὰ

192a.25

συμβεβηκός.

φθείρεται δὲ καὶ γίγνεται ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ'
ὡς οὔ. ὡς μὲν γὰρ τὸ ἐν ᾧ, καθ' αὑτὸ φθείρεται (τὸ γὰρ
φθειρόμενον ἐν τούτῳ ἐστίν, ἡ στέρησις)· ὡς δὲ κατὰ δύναμιν,
οὐ καθ' αὑτό, ἀλλ' ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον ἀνάγκη αὐτὴν
εἶναι. εἴτε γὰρ ἐγίγνετο, ὑποκεῖσθαί τι δεῖ πρῶτον ἐξ
192a.30
οὗ ἐνυπάρχοντος· τοῦτο δ' ἐστὶν αὐτὴ ἡ φύσις, ὥστ' ἔσται πρὶν
γενέσθαι (λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ
οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός)· εἴτε φθεί-
ρεται, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον, ὥστε ἐφθαρμένη ἔσται
πρὶν φθαρῆναι. περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον
192a.35
μία ἢ πολλαὶ καὶ τίς ἢ τίνες εἰσίν, δι' ἀκριβείας τῆς πρώ-
της φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶν διορίσαι, ὥστ' εἰς ἐκεῖνον τὸν και-
192b.1
ρὸν ἀποκείσθω. περὶ δὲ τῶν φυσικῶν καὶ φθαρτῶν εἰδῶν
ἐν τοῖς ὕστερον δεικνυμένοις ἐροῦμεν. ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν ἀρ-
χαί, καὶ τίνες, καὶ πόσαι τὸν ἀριθμόν, διωρίσθω ἡμῖν οὕτως·
πάλιν δ' ἄλλην ἀρχὴν ἀρξάμενοι λέγωμεν.

Και κάποιοι άλλοι έχουν φτάσει πολύ κοντά στη φύση αυτή, όχι όμως με ικανοποιητικό τρόπο. Γιατί, πρώτον, αποδέχονται ότι κάτι μπορεί να γεννηθεί απολύτως από το μη ον, δίνοντας έτσι δίκιο στον Παρμενίδη. Επιπλέον, νομίζουν ότι η φύση αυτή, επειδή είναι ως προς τον αριθμό μία, είναι και *δυνάμει* μόνο μία. Αυτό όμως είναι κάτι πολύ διαφορετικό. Πράγματι, αυτό που λέμε εμείς είναι ότι η ύλη και η στέρηση είναι διαφορετικά πράγματα· η ύλη είναι *κατά συμβεβηκός* μη ον, ενώ η στέρηση μη ον καθ’ εαυτό· και ακόμη, ότι η ύλη βρίσκεται πολύ κοντά στο να είναι ουσία κατά κάποιον τρόπο, ενώ η στέρηση κατά καμία έννοια. Εκείνοι όμως λένε ότι το μη ον είναι το Μέγα και το Μικρό, αδιακρίτως, είτε είναι και τα δύο μαζί είτε είναι το καθένα ξεχωριστά. Πράγμα που σημαίνει ότι είναι εντελώς διαφορετικός ο τρόπος που εισάγεται η τριάδα των αρχών σε εκείνους και σε εμάς.

Εκείνοι λοιπόν προχώρησαν έως εδώ: θεώρησαν δηλαδή ότι πρέπει να υπάρχει κάποια φύση που υπόκειται. Ωστόσο, τη φύση αυτή τη συνέλαβαν ως μία. Γιατί ακόμη και αν κάποιος την κάνει «δυάδα», ονομάζοντάς τη «Μέγα και Μικρό», και πάλι το ίδιο κάνει. Γιατί παραβλέπει τη δεύτερη πλευρά της. Πράγματι, εκείνη η φύση που παραμένει αποτελεί για όσα γεννιούνται «βοηθητική αιτία» της μορφής, όπως λειτουργεί μία «μητέρα». Η άλλη πλευρά όμως της εναντιώσεως θα μπορούσε πολλές φορές να φανεί ανύπαρκτη, σε αυτόν που στρέφει τη διάνοιά του προς το στοιχείο που προκαλεί το κακό. Εφόσον όμως υπάρχει κάτι το θείο, το αγαθό και το επιθυμητό, εμείς λέμε ότι θα υπάρχει και το ενάντιο προς αυτό, όπως θα

υπάρχει και εκείνο που εκ φύσεως έλκεται από αυτό και το επιθυμεί σύμφωνα με την ίδια τη φύση του. Αυτό όμως που συμβαίνει σε εκείνους είναι ότι το ενάντιο επιθυμεί τη δική του φθορά. Ωστόσο το είδος δεν μπορεί ούτε από τον ίδιο τον εαυτό του να έλκεται, γιατί δεν του λείπει τίποτε, ούτε από το ενάντιο (γιατί το ένα ενάντιο φθείρει το άλλο). Η ύλη όμως ακριβώς μπορεί, σαν το θηλυκό που έλκεται από το αρσενικό και το αισχρό που έλκεται από το ωραίο – με τη διαφορά ότι δεν πρόκειται για αισχρό καθ' εαυτό αλλά για *κατά συμβεβηκός* αισχρό, και όχι για θηλυκό καθ' εαυτό αλλά για *κατά συμβεβηκός* θηλυκό.

Κατά μία έννοια, ισχύει ότι η υποκείμενη φύση αφανίζεται και γεννιέται· κατά μία άλλη, δεν ισχύει. Ως το «εντός» της μεταβολής, αφανίζεται καθ' εαυτήν (γιατί αυτό που αφανίζεται, δηλαδή η στέρηση, είναι ακριβώς «εντός»). Ως *δυνάμει* ον όμως, δεν φθείρεται καθ' εαυτήν, αλλά είναι αναγκαίο να είναι άφθαρτη και αγέννητη. Γιατί αν γεννιόταν, θα έπρεπε να υπάρχει κάποιο πρωταρχικό υποκείμενο, από το οποίο αυτή θα προέκυπτε, ενώ το ίδιο θα ενυπήρχε. Έτσι όμως ορίζεται η ίδια αυτή φύση – πράγμα που σημαίνει ότι θα υπήρχε πριν καν γεννηθεί (γιατί ορίζω ακριβώς την ύλη ως το πρωταρχικό υποκείμενο κάθε όντος, από το οποίο το ον γίνεται, ενώ η ίδια ενυπάρχει μη *κατά συμβεβηκός*). Και αν αφανιζόταν, θα έφτανε τελικά στο ίδιο αυτό υποκείμενο, θα ήταν δηλαδή αφανισμένη πριν καν φθαρεί.

Όσο για την αρχή τη σύμφωνη με το είδος –αν είναι άραγε μία ή πολλές, και ποια ή ποιες ακριβώς είναι–, ο ακριβής καθορισμός της αποτελεί έργο της Πρώτης Φιλοσοφίας. Ας το αφήσουμε λοιπόν το ζήτημα για την κατάλληλη στιγμή. Για τα φυσικά και τα φθαρτά είδη όμως θα προσφέρουμε στη συνέχεια τις αποδείξεις μας.

Ας θεωρήσουμε λοιπόν ότι με όσα προηγήθηκαν έχουμε δείξει ότι υπάρχουν αρχές, και έχουμε προσδιορίσει ποιες είναι αυτές οι αρχές και πόσες είναι. Θα συνεχίσουμε τώρα ξεκινώντας από μια διαφορετική αφετηρία.

Η μέθοδος της έρευνας

***Φυσικά* Α.1**

Ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἴτια ἢ στοιχεῖα, ἐκ τοῦ ταῦτα γνωρίζειν (τότε γὰρ οἰόμεθα γιγνώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων), δῆλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς. πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταὐτὰ ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἁπλῶς. διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῇ φύσει ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα. ἔστι δ' ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίγνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου. πέπονθε δὲ ταὐτὸ τοῦτο τρόπον τινὰ καὶ τὰ ὀνόματα πρὸς τὸν λόγον· ὅλον γάρ τι καὶ ἀδιορίστως σημαίνει, οἷον ὁ κύκλος, ὁ δὲ ὁρισμὸς αὐτοῦ διαιρεῖ εἰς τὰ καθ' ἕκαστα. καὶ τὰ παιδία τὸ μὲν πρῶτον προσαγορεύει πάντας τοὺς ἄνδρας πατέρας καὶ μητέρας τὰς γυναῖκας, ὕστερον δὲ διορίζει τούτων ἑκάτερον.

Επειδή η επιστημονική γνώση σε όλα τα πεδία έρευνας, που διαθέτουν αρχές, αίτια ή στοιχεία, προκύπτει από τη γνώση αυτών ακριβώς των αρχών, αιτίων και στοιχείων (γιατί τότε θεωρούμε ότι γνωρίζουμε το κάθε πράγμα, όταν ακριβώς γνωρίσουμε τα πρώτα του αίτια και τις πρώτες του αρχές, έως και τα στοιχεία του), είναι φανερό ότι και στην περίπτωση της επιστημονικής γνώσης της φύσεως το πρώτο που πρέπει να κάνουμε είναι να προσδιορίσουμε όσα έχουν σχέση με τις αρχές.

Ξεκινούμε ωστόσο εκ φύσεως από εκείνα που είναι γνωριμότερα και σαφέστερα σε εμάς και πηγαίνουμε προς εκείνα που είναι σαφέστερα και γνωριμότερα στη φύση. Γιατί δεν είναι τα ίδια πράγματα γνώριμα σε εμάς και γνώριμα απολύτως. Γι' αυτό λοιπόν είναι ανάγκη με τον τρόπο αυτό να προχωρήσουμε από τα πιο ασαφή στη φύση, αλλά σαφέστερα σε εμάς, σε εκείνα που είναι σαφέστερα και γνωριμότερα στη φύση.

Σε εμάς όμως είναι στην αρχή πιο φανερά και σαφή όσα είναι συγκεχυμένα. Και μόνο αργότερα, ξεκινώντας από αυτά και διαιρώντας τα καταλλήλως, γίνονται γνώριμα τα στοιχεία και οι αρχές. Επομένως πρέπει να προχωρούμε από τα «καθ' όλου» προς τα «καθ' έκαστα»· γιατί το όλον είναι γνωριμότερο στην αίσθηση, και το «καθόλου» είναι ένα όλον, αφού περιλαμβάνει πολλά πράγματα ως μέρη του. Είναι το ίδιο σαν αυτό που συμβαίνει κατά κάποιον τρόπο με τις λέξεις και τους ορισμούς τους· γιατί μια λέξη, όπως λ.χ. η λέξη «κύκλος», παραπέμπει σε κάποιο όλον χωρίς διαφοροποιήσεις, ενώ ο ορισμός του κύκλου προβαίνει σε διαιρέσεις στα καθ' έκαστα. Και τα παιδιά στην αρχή αποκαλούν όλους τους άνδρες πατέρες και όλες τις γυναίκες μητέρες, και μόνο αργότερα προσδιορίζουν τι είναι το ένα και τι το άλλο από αυτά.

Η γνώση των αρχών Ι

***Μετά τα φυσικά* Α.1**

980a.21
Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ'
ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας
ἀγαπῶνται δι' αὑτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ διὰ τῶν
ὀμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθὲν
980a.25
μέλλοντες πράττειν τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν
τῶν ἄλλων. αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς
αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφοράς. φύσει
μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῷα, ἐκ δὲ ταύτης
τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται.
980b.21
καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν
μὴ δυναμένων μνημονεύειν ἐστί, φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ
μανθάνειν ὅσα μὴ δύναται τῶν ψόφων ἀκούειν (οἷον μέ-
λιττα κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζῴων ἔστι), μανθάνει
980b.25
δ' ὅσα πρὸς τῇ μνήμῃ καὶ ταύτην ἔχει τὴν αἴσθησιν. τὰ
μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῇ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμ-
πειρίας δὲ μετέχει μικρόν· τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ
τέχνῃ καὶ λογισμοῖς. γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία
τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγμα-
981a.1
τος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν. καὶ δοκεῖ σχεδὸν
ἐπιστήμῃ καὶ τέχνῃ ὅμοιον εἶναι καὶ ἐμπειρία, ἀποβαίνει δ'
ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις· ἡ
μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ἡ
981a.5
δ' ἀπειρία τύχην. γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν
τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ
τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι
Καλλίᾳ κάμνοντι τηνδὶ τὴν νόσον τοδὶ συνήνεγκε καὶ
Σωκράτει καὶ καθ' ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν·

τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἓν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τηνδὶ τὴν νόσον, συνήνεγκεν, οἷον τοῖς φλεγματώδεσιν ἢ χολώδεσι [ἢ] πυρέττουσι καύσῳ, τέχνης. – πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπιτυγχάνουσιν οἱ ἔμπειροι τῶν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας λόγον ἐχόντων (αἴτιον δ' ὅτι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἕκαστόν εἰσιν· οὐ γὰρ ἄνθρωπον ὑγιάζει ὁ ἰατρεύων ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Σωκράτην ἢ τῶν ἄλλων τινὰ τῶν οὕτω λεγομένων ᾧ συμβέβηκεν ἀνθρώπῳ εἶναι· ἐὰν οὖν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας ἔχῃ τις τὸν λόγον, καὶ τὸ καθόλου μὲν γνωρίζῃ τὸ δ' ἐν τούτῳ καθ' ἕκαστον ἀγνοῇ, πολλάκις διαμαρτήσεται τῆς θεραπείας· θεραπευτὸν γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον)· ἀλλ' ὅμως τό γε εἰδέναι καὶ τὸ ἐπαΐειν τῇ τέχνῃ τῆς ἐμπειρίας ὑπάρχειν οἰόμεθα μᾶλλον, καὶ σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπείρων ὑπολαμβάνομεν, ὡς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον ἀκολουθοῦσαν τὴν σοφίαν πᾶσι· τοῦτο δ' ὅτι οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν οἱ δ' οὔ. οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν.

Όλοι οι άνθρωποι επιζητούν εκ φύσεως τη γνώση. Αυτό μαρτυρεί η αγάπη που τρέφουμε για τις αισθήσεις μας. Γιατί οι αισθήσεις μάς είναι προσφιλείς, ανεξάρτητα από τη χρησιμότητά τους, γι’ αυτές τις ίδιες, και περισσότερο απ’ όλες μάς είναι προσφιλής η αίσθηση της όρασης. Πράγματι, προτιμούμε γενικά την όραση απ’ όλες τις άλλες αισθήσεις, όχι μόνο όταν επιδιώκουμε να επιτύχουμε κάτι πρακτικό αλλά και όταν δεν σκοπεύουμε να κάνουμε τίποτα. Κι αυτό γιατί η όραση, περισσότερο από κάθε άλλη αίσθηση, μας δίνει γνώσεις και μας φανερώνει πολλές διαφορές.

Τα ζώα γεννιούνται έχοντας εκ φύσεως αίσθηση. Από την αίσθηση, τώρα, σε άλλα ζώα δημιουργείται μνήμη και σε άλλα όχι. Και είναι επόμενο να είναι πιο έξυπνα και πιο ικανά για μάθηση όσα είναι προικισμένα με μνήμη από όσα δεν είναι. Έξυπνα αλλά χωρίς δυνατότητα μάθησης είναι όσα ζώα δεν

μπορούν να ακούσουν ήχους, όπως η μέλισσα και ίσως κάποιο άλλο παρόμοιο είδος ζώου· ενώ ικανά για μάθηση είναι όσα, εκτός από τη μνήμη, διαθέτουν επιπλέον και την αίσθηση της ακοής.

Τα ζώα ζουν έχοντας παραστάσεις και μνήμες, έχουν όμως ελάχιστη σχέση με την εμπειρία. Ενώ το γένος των ανθρώπων διαθέτει και τέχνη και λογική σκέψη. Η εμπειρία δημιουργείται στους ανθρώπους από τη μνήμη: πολλές μνήμες του ίδιου πράγματος μπορούν να οδηγήσουν στη δημιουργία μιας εμπειρίας. Η εμπειρία, τώρα, φαίνεται σχεδόν όμοια με την επιστήμη και την τέχνη, αφού πράγματι στους ανθρώπους η επιστήμη και η τέχνη προκύπτουν μέσω της εμπειρίας. Όπως λέει ο Πώλος, η εμπειρία δημιούργησε την τέχνη, ενώ η απειρία την τύχη. Η τέχνη γεννιέται όταν από πολλές διαπιστώσεις της εμπειρίας δημιουργείται μια καθολική αντίληψη για τα όμοια πράγματα. Το να αντιλαμβάνεσαι ότι αυτό το φάρμακο θα κάνει καλό στον Καλλία, που πάσχει από τη συγκεκριμένη αρρώστια, και το ίδιο στον Σωκράτη, και το ίδιο σε πολλές άλλες μεμονωμένες περιπτώσεις, είναι θέμα εμπειρίας. Είναι όμως θέμα τέχνης το να αντιλαμβάνεσαι ότι το φάρμακο κάνει καλό σε όλους εκείνους τους ανθρώπους, οι οποίοι ανήκουν σε ένα καθορισμένο είδος, και πάσχουν από τη συγκεκριμένη αρρώστια – λ.χ. στους φλεγματώδεις ή χολώδεις τύπους ανθρώπων που πάσχουν από υψηλό πυρετό.

Όσον αφορά λοιπόν την πράξη, φαίνεται ότι η εμπειρία δεν διαφέρει καθόλου από την τέχνη – μάλιστα βλέπουμε τους ανθρώπους της εμπειρίας να επιτυγχάνουν περισσότερο από όσους διαθέτουν θεωρία χωρίς τη σχετική εμπειρία. Αυτό οφείλεται στο ότι η εμπειρία είναι γνώση των επιμέρους, ενώ η τέχνη γνώση των καθολικών· όλες όμως οι πράξεις και όλες οι δημιουργίες έχουν να κάνουν με το επιμέρους. Δεν θεραπεύει τον άνθρωπο ο γιατρός, παρά μόνο «κατά συμβεβηκός», αλλά θεραπεύει τον Καλλία ή τον Σωκράτη ή κάποιον άλλο με ανάλογο όνομα, που συνέπεσε να είναι και άνθρωπος. Αν λοιπόν κάποιος διαθέτει τη θεωρία χωρίς τη σχετική εμπειρία και γνωρίζει το καθολικό, αλλά αγνοεί το επιμέρους που εμπεριέχεται σ' αυτό, πολλές φορές θα αποτύχει στη θεραπεία. Γιατί αυτό που θεραπεύεται είναι το επιμέρους. Παρ' όλα αυτά πιστεύουμε ότι η γνώση και κατανόηση ανήκουν στην τέχνη παρά στην εμπειρία, και θεωρούμε πιο σοφούς τους κατέχοντες μια τέχνη από τους ανθρώπους της εμπειρίας, αφού σε κάθε περίσταση η σοφία εξαρτάται περισσότερο από τη γνώση. Αυτό συμβαίνει γιατί οι μεν γνωρίζουν την αιτία, οι δε όχι. Οι άνθρωποι της εμπειρίας γνωρίζουν το «ότι» και αγνοούν το «διότι», ενώ οι κατέχοντες μια τέχνη γνωρίζουν το «διότι» και την αιτία.

Η γνώση των αρχών ΙΙ

***Αναλυτικά ύστερα* Β.19**

Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἐνδέχεται ἐπίστασθαι δι' ἀποδείξεως μὴ γιγνώσκοντι τὰς πρώτας ἀρχὰς τὰς ἀμέσους, εἴρηται πρότερον. τῶν δ' ἀμέσων τὴν γνῶσιν, καὶ πότερον ἡ αὐτή ἐστιν ἢ οὐχ ἡ αὐτή, διαπορήσειεν ἄν τις, καὶ πότερον ἐπιστήμη ἑκατέρου [ἢ οὔ], ἢ τοῦ μὲν ἐπιστήμη τοῦ δ' ἕτερόν τι γένος, καὶ πότερον οὐκ ἐνοῦσαι αἱ ἕξεις ἐγγίνονται ἢ ἐνοῦσαι λελήθασιν. εἰ μὲν δὴ ἔχομεν αὐτάς, ἄτοπον· συμβαίνει γὰρ ἀκριβεστέρας ἔχοντας γνώσεις ἀποδείξεως λανθάνειν. εἰ δὲ λαμβάνομεν μὴ ἔχοντες πρότερον, πῶς ἂν γνωρίζοιμεν καὶ μανθάνοιμεν ἐκ μὴ προϋπαρχούσης γνώσεως; ἀδύνατον γάρ, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἀποδείξεως ἐλέγομεν. φανερὸν τοίνυν ὅτι οὔτ' ἔχειν οἷόν τε, οὔτ' ἀγνοοῦσι καὶ μηδεμίαν ἔχουσιν ἕξιν ἐγγίγνεσθαι. ἀνάγκη ἄρα ἔχειν μέν τινα δύναμιν, μὴ τοιαύτην δ' ἔχειν ἣ ἔσται τούτων τιμιωτέρα κατ' ἀκρίβειαν. φαίνεται δὲ τοῦτό γε πᾶσιν ὑπάρχον τοῖς ζῴοις. ἔχει γὰρ δύναμιν σύμφυτον κριτικήν, ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν· ἐνούσης δ' αἰσθήσεως τοῖς μὲν τῶν ζῴων ἐγγίγνεται μονὴ τοῦ αἰσθήματος, τοῖς δ' οὐκ ἐγγίγνεται. ὅσοις μὲν οὖν μὴ ἐγγίγνεται, ἢ ὅλως ἢ περὶ ἃ μὴ ἐγγίγνεται, οὐκ ἔστι τούτοις γνῶσις ἔξω τοῦ αἰσθάνεσθαι· ἐν οἷς δ' ἔνεστιν αἰσθομένοις ἔχειν ἔτι ἐν τῇ ψυχῇ. πολλῶν δὲ τοιούτων γινομένων ἤδη διαφορά τις γίνεται, ὥστε τοῖς μὲν γίνεσθαι λόγον ἐκ τῆς τῶν τοιούτων μονῆς, τοῖς δὲ μή.

Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ κα-

θόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης. οὔτε δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμέναι αἱ ἕξεις, οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως, οἷον ἐν μάχῃ τροπῆς γενομένης ἑνὸς στάντος ἕτερος ἔστη, εἶθ' ἕτερος, ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἦλθεν. ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὖσα οἵα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο. ὃ δ' ἐλέχθη μὲν πάλαι, οὐ σαφῶς δὲ ἐλέχθη, πάλιν εἴπωμεν. στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνός, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου (καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου)· πάλιν ἐν τούτοις ἵσταται, ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στῇ καὶ τὰ καθόλου, οἷον τοιονδὶ ζῷον, ἕως ζῷον, καὶ ἐν τούτῳ ὡσαύτως. δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ.

Ότι δεν μπορεί να υπάρξει αποδεικτική γνώση αν κανείς δεν έχει γνωρίσει τις πρώτες αρχές, τις άμεσες, έχει ήδη ειπωθεί. Όσο για τη γνώση των αμέσων αρχών, αξίζει να τεθεί το ερώτημα αν και αυτή η γνώση είναι αποδεικτική ή όχι, αν αποτελούν και οι δυο γνώσεις επιστήμη, ή αν η μια είναι επιστήμη και η άλλη ανήκει σε άλλο είδος γνώσης. Ακόμη, αξίζει να τεθεί το ερώτημα αν οι έξεις [δια μέσου των οποίων γνωρίζουμε τις πρώτες αρχές] δημιουργούνται χωρίς να προϋπάρχουν, ή προϋπάρχουν και απλώς μας διαφεύγει η ύπαρξή τους. Το να υποθέσει κανείς ότι κατέχουμε τις έξεις αυτές, είναι άτοπο. Γιατί αυτό θα σήμαινε ότι κατέχουμε γνώσεις ακριβέστερες από την απόδειξη και αυτές μας διαφεύγουν. Αν πάλι τις αποκτούμε ενώ προηγουμένως δεν τις κατείχαμε, πώς θα γνωρίζαμε και θα μαθαίναμε χωρίς προϋπάρχουσα γνώση; Κάτι τέτοιο είναι αδύνατο, όπως είπαμε όταν μιλούσαμε για την απόδειξη. Είναι επομένως φανερό ότι δεν είναι δυνατό ούτε να κατέχουμε αυτές τις έξεις ούτε να τις αποκτούμε ενώ τις αγνοούσαμε και δεν κατείχαμε καμία άλλη έξη. Κατά συνέπειαν, πρέπει να κατέχουμε κάποια δύναμη, η δύναμη όμως αυτή να είναι τέτοιας μορφής ώστε να μην είναι ανώτερη ως προς την ακρίβεια από τις έξεις αυτές. Αυτή η δύναμη, όπως φαίνεται, υπάρχει σε όλα τα ζώα. Γιατί όλα κατέχουν μια έμφυτη κριτική δύναμη, η οποία ονομάζεται αίσθηση. Και ενώ η αίσθηση υπάρχει πάντοτε, σε άλλα από τα ζώα το αίσθημα διατηρείται, ενώ σε άλλα όχι. Σε όσα ζώα τα αισθήματα δεν διατηρούνται, είτε ολοκληρωτικά είτε κατά περίπτωση, σε αυτά δεν υπάρχει γνώση πέρα από την αίσθηση. Σε όσα ζώα όμως με την αίσθηση υπάρχει διατήρηση αισθημάτων, τα αισθήματα παραμένουν

μέσα στην ψυχή. Όταν τα αισθήματα πολλαπλασιαστούν δημιουργείται κάποια διαφοροποίηση: σε άλλα ζώα από τη διατήρηση των αισθημάτων δημιουργείται ο λόγος, και σε άλλα όχι. Από την αίσθηση δημιουργείται η μνήμη, όπως λέγαμε, και από την επαναλαμβανόμενη μνήμη του ίδιου πράγματος η εμπειρία. Γιατί οι πολυάριθμες μνήμες διαμορφώνουν μία εμπειρία. Από την εμπειρία τώρα, δηλαδή από την ολότητα του καθόλου που ακινητοποιείται στην ψυχή – το ένα σε σχέση με τα πολλά, αυτό που ίδιο ενυπάρχει μέσα σε όλα εκείνα τα πολλά δημιουργείται η αρχή της τέχνης και της επιστήμης. Η αρχή της τέχνης όταν έχουμε να κάνουμε με τη μεταβολή, και η αρχή της επιστήμης όταν έχουμε να κάνουμε με το ον. Οι έξεις λοιπόν δεν προϋπάρχουν πλήρως καθορισμένες, ούτε γεννιούνται από άλλες έξεις γνωστικά υπέρτερες, αλλά από την αίσθηση – συμβαίνει όπως στη μάχη, όπου όταν υπάρχει εκτροπή, κάποιος πρώτος θα σταθεί ακίνητος και θα ακολουθήσει ένας άλλος, έως ότου όλο το στράτευμα επανέλθει στην αρχική του διάταξη. Και η ψυχή είναι έτσι φτιαγμένη ώστε να μπορεί να υφίσταται αυτή τη διαδικασία. Ας πούμε όμως πάλι αυτό που προηγουμένως είπαμε, αν και όχι τόσο καθαρά. Γιατί όταν σταθεί [στην ψυχή] ένα από αυτά τα αδιαφοροποίητα [αισθήματα] δημιουργείται το πρώτο καθόλου μέσα στην ψυχή (γιατί ενώ αισθανόμαστε το επιμέρους, η αίσθηση είναι αίσθηση του καθόλου, δηλαδή έχουμε αίσθηση του ανθρώπου και όχι του ανθρώπου Καλλία). Και από αυτά πάλι κάποιο θα σταθεί, έως ότου σταθούν τα αδιαίρετα καθόλου, δηλαδή το τέτοιου είδους ζώο, και τελικά το ζώο, και ούτω καθεξής. Είναι λοιπόν φανερό ότι κατ' ανάγκην γνωρίζουμε τις πρώτες αρχές δια της επαγωγής. Γιατί η αίσθηση με τον τρόπο αυτόν δημιουργεί το καθόλου μέσα μας.

Η διαίρεση των επιστημών

***Μετά τα φυσικά* Ε.1**

Αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ᾗ ὄντα. ἔστι γάρ τι αἴτιον ὑγιείας καὶ εὐεξίας, καὶ τῶν μαθηματικῶν εἰσὶν ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα καὶ αἴτια, καὶ ὅλως δὲ πᾶσα ἐπιστήμη διανοητικὴ ἢ μετέχουσά τι διανοίας περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἢ ἀκριβεστέρας ἢ ἁπλουστέρας. ἀλλὰ πᾶσαι αὗται περὶ ὄν τι καὶ γένος τι περιγραψάμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἁπλῶς οὐδὲ ᾗ ὄν, οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν οὐθένα λόγον ποιοῦνται, ἀλλ' ἐκ τούτου, αἱ μὲν αἰσθήσει ποιήσασαι αὐτὸ δῆλον αἱ δ' ὑπόθεσιν λαβοῦσαι τὸ τί ἐστιν, οὕτω τὰ καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα τῷ γένει περὶ ὅ εἰσιν ἀποδεικνύουσιν ἢ ἀναγκαιότερον ἢ μαλακώτερον· διόπερ φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς, ἀλλά τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως. ὁμοίως δὲ οὐδ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι τὸ γένος περὶ ὃ πραγματεύονται οὐδὲν λέγουσι, διὰ τὸ τῆς αὐτῆς εἶναι διανοίας τό τε τί ἐστι δῆλον ποιεῖν καὶ εἰ ἔστιν. – ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὖσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος (περὶ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσίαν ἐν ᾗ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ), δῆλον ὅτι οὔτε πρακτική ἐστιν οὔτε ποιητική (τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχή, ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμίς τις, τῶν δὲ πρακτῶν ἐν τῷ πράττοντι, ἡ προαίρεσις· τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ προαιρετόν), ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική, ἡ φυσικὴ θεωρητική τις ἂν εἴη, ἀλλὰ θεωρητικὴ περὶ τοιοῦτον ὂν ὅ ἐστι δυνατὸν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὡς οὐ χωριστὴν μόνον. δεῖ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸν λόγον πῶς ἐστὶ μὴ λανθάνειν, ὡς ἄνευ γε

τούτου τὸ ζητεῖν μηδέν ἐστι ποιεῖν. ἔστι δὲ τῶν ὁριζομένων καὶ τῶν τί ἐστι τὰ μὲν ὡς τὸ σιμὸν τὰ δ' ὡς τὸ κοῖλον. διαφέρει δὲ ταῦτα ὅτι τὸ μὲν σιμὸν συνειλημμένον ἐστὶ μετὰ τῆς ὕλης (ἔστι γὰρ τὸ σιμὸν κοίλη ῥίς), ἡ δὲ κοιλότης ἄνευ ὕλης αἰσθητῆς. εἰ δὴ πάντα τὰ φυσικὰ ὁμοίως τῷ σιμῷ λέγονται, οἷον ῥὶς ὀφθαλμὸς πρόσωπον σὰρξ ὀστοῦν, ὅλως ζῷον, φύλλον ῥίζα φλοιός, ὅλως φυτόν (οὐθενὸς γὰρ ἄνευ κινήσεως ὁ λόγος αὐτῶν, ἀλλ' ἀεὶ ἔχει ὕλην), δῆλον πῶς δεῖ ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ τί ἐστι ζητεῖν καὶ ὁρίζεσθαι, καὶ διότι καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν. ὅτι μὲν οὖν ἡ φυσικὴ θεωρητική ἐστι, φανερὸν ἐκ τούτων· ἀλλ' ἔστι καὶ ἡ μαθηματικὴ θεωρητική· ἀλλ' εἰ ἀκινήτων καὶ χωριστῶν ἐστί, νῦν ἄδηλον, ὅτι μέντοι ἔνια μαθήματα ᾗ ἀκίνητα καὶ ᾗ χωριστὰ θεωρεῖ, δῆλον. εἰ δέ τί ἐστιν ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερὸν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γνῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινητῶν γάρ τινων ἡ φυσική) οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ· ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια ἀΐδια εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα· ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων. ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική (οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει), καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἱρετώταται, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν. ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις πότερόν ποθ' ἡ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν ἢ περί τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν (οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς τρόπος οὐδ' ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, ἀλλ' ἡ μὲν γεωμετρία καὶ ἀστρολογία

περί τινα φύσιν εἰσίν, ἡ δὲ καθόλου πασῶν κοινή)· εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν.

Αναζητούνται οι αρχές και τα αίτια των όντων – και είναι φανερό ότι εδώ πρόκειται για τα όντα ως όντα. Γιατί υπάρχει πράγματι κάποιο αίτιο της υγείας και της ευεξίας, όπως υπάρχουν και αρχές και αίτια των μαθηματικών· και, γενικώς, κάθε διανοητική επιστήμη, ακόμη και η επιστήμη που έχει μικρή σχέση με τη διανοητική έρευνα, ασχολείται με αιτίες και αρχές, είτε με αρχές περισσότερο ακριβείς είτε με πιο γενικές.

Όλες όμως αυτές οι επιστήμες περιγράφουν κάποιο ον που υπάρχει ή κάποιο γένος του όντος, και μιλούν ακριβώς για αυτό· δεν μιλούν όμως για το ον γενικά ή για το ον ως ον, ούτε διατυπώνουν τον ορισμό του «τι είναι». Αντιθέτως το θεωρούν δεδομένο και εκκινούν από αυτό· και κάποιες επιστήμες το καθιστούν έκδηλο μέσω της αίσθησης, ενώ άλλες εκλαμβάνουν ως υπόθεση το «τι είναι» και αποδεικνύουν με περισσότερο ή λιγότερο αυστηρό τρόπο όσα εξαρτώνται άμεσα από το γένος αυτό του όντος. Είναι λοιπόν φανερό ότι σε αυτή τη γνωστική διαδικασία δεν υπάρχει καμία απόδειξη της ουσίας ή του «τι είναι», αλλά ο τρόπος της κατάδειξης είναι διαφορετικός. Παρομοίως, δεν μιλούν ούτε για το αν υπάρχει ή δεν υπάρχει το γένος του όντος με το οποίο ασχολούνται· γιατί η απόδειξη του «τι είναι» και του «εάν είναι» ανήκει στην ίδια διανοητική έρευνα.

Επειδή λοιπόν και η φυσική είναι επιστήμη που μελετά κάποιο γένος του όντος (γιατί ασχολείται ακριβώς με εκείνες τις ουσίες, που ενσωματώνουν εντός τους την αρχή της κίνησης και της ακινητοποίησης), είναι φανερό ότι η φυσική δεν ούτε πρακτική ούτε ποιητική επιστήμη. Πράγματι, στα προϊόντα της τέχνης η αρχή εδράζεται στον κατασκευαστή – είτε η αρχή αυτή είναι ο νους είτε είναι η τέχνη είτε κάποια δύναμη· ενώ στις πράξεις η αρχή εδράζεται στον πράττοντα, και είναι η προαίρεση, αφού το προϊόν της πράξης και το προϊόν της προαίρεσης είναι το ίδιο. Κατά συνέπειαν, εφόσον κάθε διανοητική έρευνα είναι ή πρακτική ή ποιητική ή θεωρητική, η φυσική θα είναι θεωρητική επιστήμη, αλλά θα ασχολείται με εκείνα τα όντα που μπορούν να κινηθούν, με εκείνες τις ουσίες που αντιστοιχούν στον ορισμό τους ως επί το πλείστον, και σίγουρα δεν είναι χωριστές από την ύλη.

Το «τι ήταν να είναι» και ο ορισμός αυτών των ουσιών δεν πρέπει να μας διαφεύγει, γιατί χωρίς αυτό δεν έχει κανένα αποτέλεσμα η έρευνα. Από τα οριζόμενα τώρα πράγματα και τους ορισμούς τους, κάποια είναι σαν το «σιμόν» και κάποια σαν το «κοίλο». Η διαφορά τους έγκειται στο γεγονός ότι το μεν «σιμόν» είναι πάντοτε συνδεδεμένο με την ύλη (γιατί το «σιμόν» είναι ακριβώς η «κοίλη μύτη»), η δε κοιλότητα δεν έχει ύλη αισθητή. Αν λοιπόν όλα τα φυσικά όντα λέγονται όπως το «σιμόν», λ.χ. η μύτη, το μάτι, το πρόσωπο, η σάρκα, το οστό, και ακόμη, γενικότερα, το ζώο, το φύλλο, η ρίζα, ο φλοιός, και γενικά το φυτό – γιατί κανενός από αυτά ο ορισμός δεν διαχωρίζεται από τη μεταβολή, πάντοτε εμπεριέχει την ύλη- , είναι

φανερό με ποιο τρόπο πρέπει να αναζητήσουμε στα φυσικά όντα το «τι είναι», δηλαδή να τα ορίσουμε. Επιπλέον, έργο του φυσικού είναι να ασχοληθεί ως έναν βαθμό και με την ψυχή, με αυτήν τουλάχιστον που δεν διαχωρίζεται από την ύλη. Προκύπτει λοιπόν από τα παραπάνω ότι η φυσική είναι θεωρητική επιστήμη.

Αλλά και η μαθηματική επιστήμη είναι θεωρητική. Το αν τώρα το αντικείμενό της είναι όντα που είναι πράγματι ακίνητα και χωριστά από την ύλη, αυτό για την ώρα είναι άδηλο· ότι όμως μελετά κάποιες μαθηματικές οντότητες σαν να είναι ακίνητες και χωριστές, αυτό είναι φανερό.

Αν υπάρχει κάποιο ον αιώνιο, ακίνητο και χωριστό, τότε είναι φανερό ότι η γνώση του είναι έργο μιας θεωρητικής επιστήμης· όχι όμως της φυσικής επιστήμης ούτε των μαθηματικών, αλλά μιας επιστήμης πιο πρωταρχικής και από τις δύο. Γιατί η φυσική ασχολείται με όντα που έχουν ξεχωριστή ύπαρξη αλλά δεν είναι ακίνητα, ενώ αντικείμενα της μαθηματικής επιστήμης είναι κάποια όντα που είναι μεν ακίνητα, αλλά μάλλον δεν είναι χωριστά αλλά δείχνουν να είναι συνδεδεμένα με την ύλη. Η πρωταρχική όμως επιστήμη πρέπει να μελετά και χωριστά και ακίνητα όντα.

Είναι όμως αναγκαίο όλα τα αίτια να είναι αιώνια, και ιδίως αυτά τα αίτια – γιατί αυτά είναι αίτια των ορατών θεϊκών όντων. Επομένως, τρεις θα είναι οι θεωρητικές φιλοσοφίες: τα μαθηματικά, η φυσική και η θεολογική. Γιατί είναι φανερό ότι, αν κάπου υπάρχει η θεότητα, θα υπάρχει σε αυτού του είδους τις φύσεις – και η πιο άξια επιστήμη θα πρέπει να μελετά το πιο άξιο γένος του όντος. Οι θεωρητικές επιστήμες λοιπόν είναι προτιμότερες από τις υπόλοιπες επιστήμες, και αυτή η επιστήμη είναι προτιμότερη ανάμεσα στις θεωρητικές.

Θα μπορούσε κανείς να θέσει το ερώτημα αν η Πρώτη φιλοσοφία είναι καθολική ή αν ασχολείται με ένα συγκεκριμένο γένος ή φύση του όντος (γιατί και στα μαθηματικά ακόμη υπάρχει μια τέτοια διάκριση, αφού η γεωμετρία και η αστρονομία ασχολούνται με μία φύση του όντος, ενώ υπάρχουν και τα καθολικά μαθηματικά που είναι κοινά σε όλους τους κλάδους). Αν λοιπόν δεν υπήρχε καμία άλλη ουσία πέρα από τις ουσίες που έχουν συσταθεί από τη φύση, τότε η φυσική θα ήταν η πρωταρχική επιστήμη. Αν όμως υπάρχει κάποια ουσία ακίνητη, αυτή η ουσία θα προηγείται, και η επιστήμη που την μελετά θα είναι η Πρώτη φιλοσοφία· και θα είναι καθολική επιστήμη, ακριβώς γιατί είναι πρωταρχική. Σ’ αυτήν αρμόζει η μελέτη του όντος ως ον, σ’ αυτήν το «τι είναι» και οι ιδιότητες που συνάδουν στο ον ως ον.

Τι είναι η πρώτη φιλοσοφία

***Μετά τα φυσικά* Α.2**

Ἐπεὶ δὲ ταύτην τὴν ἐπιστήμην ζητοῦμεν, τοῦτ' ἂν εἴη σκεπτέον, ἡ περὶ ποίας αἰτίας καὶ περὶ ποίας ἀρχὰς ἐπιστήμη σοφία ἐστίν. εἰ δὴ λάβοι τις τὰς ὑπολήψεις ἃς ἔχομεν περὶ τοῦ σοφοῦ, τάχ' ἂν ἐκ τούτου φανερὸν γένοιτο μᾶλλον. ὑπολαμβάνομεν δὴ πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται, μὴ καθ' ἕκαστον ἔχοντα ἐπιστήμην αὐτῶν· εἶτα τὸν τὰ χαλεπὰ γνῶναι δυνάμενον καὶ μὴ ῥᾴδια ἀνθρώπῳ γιγνώσκειν, τοῦτον σοφόν (τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάντων κοινόν, διὸ ῥᾴδιον καὶ οὐδὲν σοφόν)· ἔτι τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτιῶν σοφώτερον εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην· καὶ τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὑτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἱρετὴν οὖσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν, καὶ τὴν ἀρχικωτέραν τῆς ὑπηρετούσης μᾶλλον σοφίαν· οὐ γὰρ δεῖν ἐπιτάττεσθαι τὸν σοφὸν ἀλλ' ἐπιτάττειν, καὶ οὐ τοῦτον ἑτέρῳ πείθεσθαι, ἀλλὰ τούτῳ τὸν ἧττον σοφόν. – τὰς μὲν οὖν ὑπολήψεις τοιαύτας καὶ τοσαύτας ἔχομεν περὶ τῆς σοφίας καὶ τῶν σοφῶν· τούτων δὲ τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν (οὗτος γὰρ οἶδέ πως πάντα τὰ ὑποκείμενα), σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις, τὰ μάλιστα καθόλου (πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν), ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν αἳ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν (αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐκ προσθέσεως λεγομένων, οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας)· ἀλλὰ μὴν καὶ διδασκαλική γε ἡ τῶν αἰτιῶν θεωρητικὴ μᾶλλον (οὗτοι γὰρ διδάσκουσιν, οἱ τὰς αἰτίας λέγοντες περὶ ἑκάστου), τὸ δ' εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι

αὐτῶν ἕνεκα μάλισθ' ὑπάρχει τῇ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπιστήμῃ (ὁ γὰρ τὸ ἐπίστασθαι δι' αὑτὸ αἱρούμενος τὴν μάλιστα ἐπιστήμην μάλιστα αἱρήσεται, τοιαύτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ), μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια (διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τἆλλα γνωρίζεται ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων), ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἑκάστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ. ἐξ ἁπάντων οὖν τῶν εἰρημένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα· δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν· καὶ γὰρ τἀγαθὸν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἓν τῶν αἰτίων ἐστίν.

Ὅτι δ' οὐ ποιητική, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων· διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περί τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων)· ὥστ' εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν. μαρτυρεῖ δὲ αὐτὸ τὸ συμβεβηκός· σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ πρὸς ῥᾳστώνην καὶ διαγωγὴν ἡ τοιαύτη φρόνησις ἤρξατο ζητεῖσθαι. δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὑτῆς ἕνεκέν ἐστιν. διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις· πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν

982b.30
ἀνθρώπων ἐστίν, ὥστε κατὰ Σιμωνίδην “θεὸς ἂν μόνος τοῦτ'
ἔχοι γέρας”, ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὑτὸν
ἐπιστήμην. εἰ δὴ λέγουσί τι οἱ ποιηταὶ καὶ πέφυκε φθονεῖν
983a.1
τὸ θεῖον, ἐπὶ τούτου συμβῆναι μάλιστα εἰκὸς καὶ δυστυχεῖς
εἶναι πάντας τοὺς περιττούς. ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐν-
δέχεται εἶναι, ἀλλὰ κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ ψεύδονται
ἀοιδοί, οὔτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρὴ νομίζειν τιμιω-
983a.5
τέραν. ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη· τοιαύτη δὲ διχῶς
ἂν εἴη μόνη· ἥν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν
ἐπιστημῶν ἐστί, κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη. μόνη δ' αὕτη τού-
των ἀμφοτέρων τετύχηκεν· ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων
πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μά-
983a.10
λιστ' ἂν ἔχοι ὁ θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης,
ἀμείνων δ' οὐδεμία. – δεῖ μέντοι πως καταστῆναι τὴν κτῆσιν
αὐτῆς εἰς τοὐναντίον ἡμῖν τῶν ἐξ ἀρχῆς ζητήσεων. ἄρχονται
μὲν γάρ, ὥσπερ εἴπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως
ἔχει, καθάπερ <περὶ> τῶν θαυμάτων ταὐτόματα [τοῖς μήπω τε-
983a.15
θεωρηκόσι τὴν αἰτίαν] ἢ περὶ τὰς τοῦ ἡλίου τροπὰς ἢ τὴν τῆς
διαμέτρου ἀσυμμετρίαν (θαυμαστὸν γὰρ εἶναι δοκεῖ πᾶσι <τοῖς
μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν> εἴ τι τῷ ἐλαχίστῳ μὴ μετρεῖται)·
δεῖ δὲ εἰς τοὐναντίον καὶ τὸ ἄμεινον κατὰ τὴν παροιμίαν ἀπο-
τελευτῆσαι, καθάπερ καὶ ἐν τούτοις ὅταν μάθωσιν· οὐθὲν γὰρ
983a.20
ἂν οὕτως θαυμάσειεν ἀνὴρ γεωμετρικὸς ὡς εἰ γένοιτο ἡ διάμετρος
μετρητή. τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητουμένης,
εἴρηται, καὶ τίς ὁ σκοπὸς οὗ δεῖ τυγχάνειν τὴν ζήτησιν καὶ
τὴν ὅλην μέθοδον.

Εφόσον αυτή τη γνώση αναζητούμε, το επόμενο που πρέπει να διερευνήσουμε είναι ποιων αιτιών και ποιων αρχών η γνώση είναι σοφία. Αν λάβει κανείς υπόψη του τις αντιλήψεις που έχουμε για τον σοφό, ίσως τότε η απάντηση στο ερώτημα αυτό να γίνει πιο εύκολη. Θεωρούμε λοιπόν, πρώτον, ότι ο σοφός γνωρίζει τα πάντα, όσο αυτό είναι δυνατό, χωρίς όμως να έχει και γνώση του καθενός από αυτά ξεχωριστά. Έπειτα ότι σοφός

είναι αυτός που μπορεί να γνωρίσει τα δύσκολα πράγματα, αυτά που οι άνθρωποι δεν μπορούν να κατανοήσουν με ευκολία (πράγματι, η δυνατότητα της αίσθησης είναι κοινή σε όλους, και άρα είναι κάτι εύκολο και άσχετο με τη σοφία). Ακόμη θεωρούμε ότι πιο σοφός σε κάθε τομέα γνώσης είναι αυτός που συλλαμβάνει με μεγαλύτερη ακρίβεια τις αιτίες, αλλά και αυτός που μπορεί να τις διδάξει καλύτερα. Και από τις επιστήμες θεωρούμε πιο κοντά στη σοφία εκείνη που επιλέγεται για αυτήν την ίδια και χάριν της γνώσης, και όχι εκείνη που επιλέγεται για τα αποτελέσματά της. Πιο κοντά στη σοφία είναι και η ιεραρχικά ανώτερη επιστήμη σε σχέση μ’ αυτήν που την υπηρετεί – γιατί ο σοφός δεν πρέπει να δέχεται εντολές αλλά να δίνει, ούτε να υπακούει σε άλλον, αλλά σ’ αυτόν να υπακούει ο λιγότερο σοφός.

Οι κοινές λοιπόν αντιλήψεις που έχουμε για τη σοφία και τους σοφούς είναι όσες και όποιες αναφέραμε. Από αυτές, (1) η γνώση των πάντων ανήκει κατ’ ανάγκην σε εκείνον που κατέχει στον ύψιστο βαθμό την καθολική επιστήμη· γιατί αυτός γνωρίζει, κατά κάποιον τρόπο, όλα όσα υπάγονται σε αυτή. Από την άλλη, (2) αυτά ακριβώς τα πράγματα, τα περισσότερο καθολικά, είναι μάλλον και τα πιο δύσκολα αντικείμενα γνώσης για τους ανθρώπους· γιατί είναι τα πιο απομακρυσμένα από τις αισθήσεις. (3) Οι πιο ακριβείς επιστήμες είναι αυτές που ασχολούνται κυρίως με τα πρωταρχικά αντικείμενα· γιατί αυτές που στηρίζονται σε λιγότερες αρχές είναι πιο ακριβείς από εκείνες που, όπως λέμε, χρειάζονται πρόσθετες αρχές – λ.χ. η αριθμητική σε σχέση με τη γεωμετρία. (4) Και η επιστήμη που συλλαμβάνει τις αιτίες μπορεί να διδαχτεί καλύτερα· γιατί δάσκαλοι είναι ακριβώς εκείνοι που μιλούν για τις αιτίες του κάθε πράγματος. (5) Η γνώση άλλωστε και η κατανόηση που επιλέγονται γι’ αυτές τις ίδιες χαρακτηρίζουν κυρίως την επιστήμη του κατεξοχήν επιστητού. Γιατί όποιος επιλέγει τη γνώση για τη γνώση θα προτιμήσει ακριβώς την κατεξοχήν επιστήμη, και αυτή είναι η επιστήμη του κατεξοχήν επιστητού· κατεξοχήν όμως επιστητά είναι τα πρωταρχικά και τα αίτια, γιατί εξαιτίας αυτών και μέσω αυτών προκύπτει η γνώση των άλλων πραγμάτων, ενώ η γνώση αυτών των ίδιων δεν μπορεί να προέλθει από όσα υπάγονται σε αυτά. Τέλος, (6) κυρίαρχη επιστήμη, ιεραρχικά ανώτερη σε σχέση μ’ αυτήν που την υπηρετεί, είναι η επιστήμη που γνωρίζει για ποιον σκοπό πρέπει να γίνει το κάθε πράγμα· ο σκοπός αυτός είναι το αγαθό για κάθε πράγμα, και, γενικότερα, το άριστο σε όλη τη φύση.

Από όλα όσα έχουμε πει προκύπτει ότι με τη λέξη «σοφία», που προσπαθούμε να ορίσουμε, αναφερόμαστε στην ίδια την επιστήμη: η επιστήμη αυτή είναι η θεωρητική γνώση των πρώτων αρχών και των πρώτων αιτιών – αφού και το αγαθό, ο σκοπός για τον οποίο γίνεται κάτι, είναι ένα από τα αίτια.

Ότι η επιστήμη αυτή δεν είναι ποιητική φαίνεται και από αυτούς που φιλοσόφησαν πρώτοι. Γιατί, όπως συμβαίνει και τώρα, οι άνθρωποι άρχισαν για πρώτη φορά να φιλοσοφούν από περιέργεια και θαυμασμό. Στην αρχή θεώρησαν άξια θαυμασμού τα παράξενα της καθημερινής ζωής και, προχωρώντας σιγά σιγά με αυτόν τον τρόπο, άρχισαν να προβληματίζονται και για τα πιο σημαντικά, όπως λ.χ. για τα φαινόμενα της σελήνης και του ήλιου, για τα άστρα, για τη γέννηση του σύμπαντος. Αυτός όμως που απορεί και που θαυμάζει, αντιλαμβάνεται ότι αγνοεί (γι’ αυτό και όποιος αγαπά τους μύθους είναι κατά κάποιο τρόπο και φιλόσοφος, αφού οι μύθοι συντίθενται από γεγονότα θαυμάσια). Εφόσον λοιπόν οι άνθρωποι φιλοσόφησαν για να ξεφύγουν από την άγνοιά τους, είναι φανερό ότι επιζήτησαν την επιστήμη για την ίδια την γνώση και όχι χάριν κάποιας χρησιμότητας. Αυτό φαίνεται και από την πορεία των γεγονότων. Μόνο όταν όλες σχεδόν

οι άμεσες ανάγκες τους ικανοποιήθηκαν, και το ίδιο συνέβη με την άνεση και την απόλαυσή τους, μόνο τότε οι άνθρωποι στράφηκαν σ' αυτού του είδους την πνευματική αναζήτηση. Είναι λοιπόν φανερό ότι τη γνώση αυτή δεν την επιζητούμε για να καλύψει άλλη ανάγκη, αλλά, όπως λέγεται ότι ελεύθερος είναι εκείνος ο άνθρωπος που υπάρχει για τον εαυτό του και όχι για κάποιον άλλον, έτσι επιζητούμε και αυτήν ως τη μόνη ελεύθερη επιστήμη· γιατί είναι η μόνη που υπάρχει γι' αυτήν την ίδια.

Επομένως, δεν θα ήταν παράλογο να θεωρήσει κανείς ότι η κατάκτηση αυτής της γνώσης ξεπερνά τις ανθρώπινες δυνατότητες. Γιατί η φύση των ανθρώπων είναι από πολλές απόψεις δουλική, και, όπως είπε ο Σιμωνίδης, «μονάχα ο θεός θα κατείχε αυτό το προνόμιο» – άρα και ο άνθρωπος δεν είναι άξιος να αναζητήσει παρά μόνο την επιστήμη που του αρμόζει. Αν έχουν κάποιο δίκιο οι ποιητές, και ισχύει ότι το θείο είναι από τη φύση του ζηλόφθονο, τότε στην περίπτωσή μας σίγουρα θα υπάρχει θεϊκός φθόνος, και θα είναι κακότυχοι όσοι ξεχωρίζουν σε γνώση. Το θείο όμως δεν είναι δυνατόν να είναι ζηλόφθονο, καθώς, όπως λέει και η παροιμία, «πολλά ψέματα μας λένε οι ποιητές»· κι εμείς δεν χρειάζεται να θεωρήσουμε ότι υπάρχει κάποια άλλη γνώση με μεγαλύτερη αξία – η πιο θεϊκή επιστήμη είναι και η πιο άξια. Μια γνώση τώρα μπορεί να είναι θεϊκή με δύο μόνο τρόπους: η γνώση που κατεξοχήν θα κατείχε ο ίδιος ο θεός είναι μια επιστήμη θεϊκή, όπως θεϊκή θα ήταν και μια γνώση των θεϊκών όντων. Η επιστήμη μας είναι η μόνη που έχει και τις δύο αυτές ιδιότητες: γιατί (1) όλοι πιστεύουν ότι ο θεός ανήκει στα αίτια και είναι ο ίδιος μια αρχή, και γιατί (2) πρόκειται για μια γνώση της οποίας ο θεός θα είναι ο μοναδικός ή, έστω, ο κατεξοχήν κάτοχος. Όλες οι άλλες επιστήμες είναι πιο αναγκαίες απ' αυτήν, καμία όμως δεν είναι καλύτερη.

Ωστόσο η κατάκτηση αυτής της γνώσης πρέπει κατά κάποιον τρόπο να οδηγεί στην αντιστροφή των αρχικών μας αναζητήσεων. Όλοι ξεκινούν, όπως είπαμε, από τον θαυμασμό που τους προκαλεί ο τρόπος ύπαρξης κάποιων πραγμάτων, όπως στην περίπτωση των αυτόματων παιχνιδιών ή των ηλιοστασίων ή της ασυμμετρίας της διαγωνίου του τετραγώνου και της πλευράς, όπου όλοι όσοι δεν έχουν συλλάβει την αιτία, θεωρούν θαυμαστό το γεγονός ότι ένα μήκος δεν μπορεί να μετρηθεί με την ελάχιστη μονάδα. Πρέπει όμως να καταλήξουμε τελικά στο αντίθετο και, σύμφωνα με την παροιμία, στο καλύτερο – και αυτό ακριβώς γίνεται και σ' αυτά τα ζητήματα, όταν οι άνθρωποι αποκτήσουν γνώση. Έτσι, τίποτε δεν θα εξέπληττε περισσότερο έναν γεωμέτρη από το αν η διαγώνιος του τετραγώνου μπορούσε όντως να μετρηθεί.

Έχουμε λοιπόν πει ποια είναι η φύση της επιστήμης που αναζητούμε, και ποιον σκοπό πρέπει να έχει η αναζήτησή μας και όλη η πορεία της έρευνας.

Θεολογία

***Μετά τα φυσικά* Λ.7**

ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν· κινεῖ οὐ κινούμενα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν· ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὑτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἁπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν (ἔστι δὲ τὸ ἓν καὶ τὸ ἁπλοῦν οὐ τὸ αὐτό· τὸ μὲν γὰρ ἓν μέτρον σημαίνει, τὸ δὲ ἁπλοῦν πὼς ἔχον αὐτό). ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι' αὑτὸ αἱρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ· καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον. ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα <καὶ> τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι. κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τἆλλα κινεῖ. εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, ὥστ' εἰ [ἡ] φορὰ πρώτη ἡ ἐνέργειά ἐστιν, ᾗ κινεῖται ταύτῃ γε ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, κατὰ τόπον, καὶ εἰ μὴ κατ' οὐσίαν· ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς. φορὰ γὰρ ἡ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἡ κύκλῳ· ταύτην δὲ τοῦτο κινεῖ. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκῃ, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς, τὸ μὲν βίᾳ ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ, τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἁπλῶς. – ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν (οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο·

ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου (καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις αἴσθησις νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνῆμαι διὰ ταῦτα). ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός. ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται. τὸ γὰρ σπέρμα ἐξ ἑτέρων ἐστὶ προτέρων τελείων, καὶ τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστὶν ἀλλὰ τὸ τέλειον· οἷον πρότερον ἄνθρωπον ἂν φαίη τις εἶναι τοῦ σπέρματος, οὐ τὸν ἐκ τούτου γενόμενον ἀλλ' ἕτερον ἐξ οὗ τὸ σπέρμα. ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων· δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν ἀλλ' ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν (κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον, οὐδὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον· ἐπεὶ δὲ πᾶν μέγεθος ἢ ἄπειρον ἢ πεπερασμένον, πεπερασμένον μὲν διὰ τοῦτο οὐκ ἂν ἔχοι μέγεθος, ἄπειρον δ' ὅτι ὅλως οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἄπειρον

μέγεθος)· ἀλλὰ μὴν καὶ ὅτι ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον·
πᾶσαι γὰρ αἱ ἄλλαι κινήσεις ὕστεραι τῆς κατὰ τόπον.
ταῦτα μὲν οὖν δῆλα διότι τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.

Υπάρχει λοιπόν κάτι που κινείται αιωνίως με ακατάπαυστη κίνηση, και αυτή η κίνηση είναι η κυκλική κίνηση (αυτό άλλωστε φαίνεται όχι μόνο από τον λόγο αλλά και από την εμπειρία). Επομένως, ο πρώτος ουρανός θα είναι αιώνιος. Υπάρχει όμως και κάτι που [τον] κινεί. Και επειδή αυτό που κινείται και κινεί είναι ενδιάμεσο, θα υπάρχει ένα κινούν που κινεί χωρίς να κινείται, κάτι που είναι αιώνιο, ουσία και ενέργεια.

Και κινεί με τον ίδιο τρόπο που κινούν το αντικείμενο της επιθυμίας και το νοητό: κινούν χωρίς να κινούνται. Τα πρωταρχικά κινούντα σ' αυτά τα πράγματα είναι τα ίδια. Αντικείμενο της όρεξης είναι αυτό που φαίνεται ωραίο, ενώ αντικείμενο της βούλησης είναι κυρίως αυτό που είναι όντως ωραίο. Αυτό που φαίνεται να ισχύει είναι ότι επιθυμούμε κάτι γιατί το έχουμε ήδη σκεφθεί και όχι το αντίθετο – το έχουμε σκεφθεί επειδή το επιθυμούμε. Γιατί η νόηση είναι αρχή. Ο νους τώρα κινείται από το νοητό, και νοητά είναι όσα αποτελούν καθ' εαυτά τη δεύτερη συστοιχία των αντιθέτων· και από αυτά πρωταρχική είναι η ουσία, και από τις ουσίες πρωταρχική είναι η απλή ουσία, η ουσία που βρίσκεται σε ενέργεια (αφού το ένα και το απλό δεν ταυτίζονται· το ένα έχει τη σημασία του μέτρου, ενώ το απλό δείχνει έναν τρόπο οργάνωσης αυτού του ενός). Στην ίδια συστοιχία ανήκουν και το ωραίο και εκείνο που επιλέγεται γι' αυτό το ίδιο. Το πρωταρχικό κινούν λοιπόν θα είναι το παντοτινά άριστο, ή κάτι ανάλογο.

Ότι υπάρχει το «χάριν του οποίου» στα ακίνητα όντα, φαίνεται αν σκεφθούμε την εξής διάκριση: άλλο αυτό χάριν του οποίου γίνεται κάτι και άλλο η ωφέλεια του ίδιου του πράγματος – στα ακίνητα όντα το πρώτο υπάρχει, ενώ το άλλο δεν υπάρχει.

Κινεί λοιπόν ως αντικείμενο έρωτος, ενώ αυτό που κινείται, κινεί με τη σειρά του τα άλλα. Αν όμως κάτι κινείται, ενδέχεται και να είναι και αλλιώς. Επομένως αν η ενέργεια είναι η πρώτη περιφορά, από τη στιγμή που [ο πρώτος ουρανός] κινείται, ταυτοχρόνως θα μπορεί κατά κάποιον τρόπο να είναι και αλλιώς, αν όχι κατ' ουσίαν, τουλάχιστον κατά τόπον. Επειδή όμως υπάρχει κάτι που τον κινεί, ενώ το ίδιο είναι ακίνητο, ενεργεία ον, αυτό δεν μπορεί κατά κανένα τρόπο να είναι αλλιώς. Η μετακίνηση είναι η πρωταρχική ανάμεσα στις μεταβολές, και η πρωταρχική μετακίνηση είναι η κυκλική περιφορά. Με αυτήν λοιπόν την κίνηση κινεί το Κινούν Ακίνητο. Άρα έχει αναγκαία ύπαρξη. Και ως αναγκαίο, θα είναι και ωραίο, και, αφού είναι ωραίο, θα αποτελεί αρχή. (Πράγματι το αναγκαίο λέγεται με τρεις τρόπους: αναγκαίο είναι αυτό που κινείται βιαίως γιατί κινείται ενάντια στη δική του τάση, αναγκαίο είναι αυτό που δεν διαχωρίζεται από το καλό, και αναγκαίο είναι κι αυτό που δεν μπορεί να είναι αλλιώς αλλά μόνο έτσι).

Από μια τέτοια αρχή, λοιπόν, εξαρτάται ο «ουρανός» και η «φύσις». Και η ζωή της είναι όπως η άριστη δική μας, που εμείς ωστόσο απολαμβάνουμε σε σπάνιες περιστάσεις. Γιατί εκείνη βρίσκεται αιωνίως σ' αυτήν την κατάσταση, πράγμα που εμείς δεν μπορούμε να πετύχουμε. Και γιατί η ενέργειά της είναι και απόλαυση (έτσι η εγρήγορση, η αίσθηση, η νόηση γίνονται απολαυστικές, ενώ οι ελπίδες και οι μνήμες από εκεί εξαρτώνται). Η νόηση, η καθ' εαυτήν, είναι η νόηση του ίδιου του αρίστου, και η κατεξοχήν νόηση είναι νόηση του κατεξοχήν αρίστου. Ο νους λοιπόν νοεί τον εαυτό του, και με τον τρόπο αυτό μετέχει στο νοητό.

Γιατί γίνεται ο ίδιος νοητός, καθώς έρχεται σε επαφή με το νοητό και το νοεί, έτσι ώστε νους και νοητό ταυτίζονται. Γιατί αυτό που μπορεί να συλλάβει το νοητό και την ουσία, είναι ο νους. Και ο νους βρίσκεται σε ενέργεια από τη στιγμή που κατέχει το νοητό. Επομένως, η κατοχή του νοητού, περισσότερο από κάθε άλλο, είναι το θεϊκό στοιχείο που πιστεύουμε ότι έχει ο νους, και η θεωρία είναι ό,τι πιο ηδονικό και άριστο υπάρχει. Αν λοιπόν η ιδανική κατάσταση, που εμείς σπάνια επιτυγχάνουμε, είναι η αιώνια κατάσταση του θεού, αυτό είναι αξιοθαύμαστο – και είναι πιο αξιοθαύμαστο, όσο πιο ιδανική είναι η κατάσταση αυτή. Και όντως έτσι είναι. Υπάρχει πράγματι ζωή σ' αυτόν – γιατί η ενέργεια του νου είναι ζωή, ενώ εκείνος είναι η ίδια η ενέργεια. Η δική του ενέργεια καθ' εαυτήν είναι η άριστη και αιώνια ζωή. Και λέμε ότι ο θεός είναι έμβιο ον αιώνιο και άριστο, έτσι ώστε να υπάρχει σ' αυτόν ζωή και διάρκεια συνεχής και αιώνια. Γιατί αυτό είναι ο θεός.

Όσοι τώρα θεωρούν, όπως οι Πυθαγόρειοι και ο Σπεύσιππος, ότι το ωραιότερο και το άριστο δεν ενυπάρχουν στην ίδια την αρχή, και έτσι οι αρχές των φυτών και των ζώων είναι βεβαίως αίτια, το ωραίο όμως και το τέλειο εμφανίζονται μόνο σε όσα προκύπτουν από αυτά, κάνουν λάθος. Γιατί το σπέρμα του ανθρώπου προέρχεται από πρότερα τέλεια πράγματα, και πρωταρχικό άλλωστε δεν είναι το σπέρμα αλλά κάτι το τέλειο, όπως αν έλεγε ότι ο άνθρωπος προηγείται του σπέρματος, όχι ο άνθρωπος που θα γεννηθεί από αυτό το σπέρμα αλλά άλλος από τον οποίο προέρχεται το σπέρμα.

Ότι υπάρχει λοιπόν μια ουσία, αιώνια, ακίνητη και ξεχωριστή από τα αισθητά, έχει γίνει φανερό από όσα είπαμε. Έχουμε ακόμη δείξει ότι αυτή η ουσία δεν μπορεί να έχει κανένα απολύτως μέγεθος, οπότε είναι αμερής και αδιαίρετη. Κινεί κατά τον άπειρο χρόνο, ενώ τίποτε το πεπερασμένο δεν μπορεί να έχει άπειρη δύναμη. Καθώς λοιπόν κάθε μέγεθος είναι είτε άπειρο είτε πεπερασμένο, αφού δεν μπορεί όπως δείξαμε να έχει πεπερασμένο μέγεθος, ούτε και άπειρο μπορεί να έχει αφού δεν υπάρχει κανένα απολύτως άπειρο μέγεθος. Δείξαμε ακόμη ότι η ουσία αυτή είναι απαθής και αναλλοίωτη, αφού όλες οι άλλες μεταβολές έπονται της κατά τόπον κίνησης. Όλα αυτά λοιπόν προκύπτουν από τον ίδιο τον τρόπο της ύπαρξής της.

Τα τέσσερα αίτια

***Φυσικά* Β.3**

Διωρισμένων δὲ τούτων ἐπισκεπτέον περὶ τῶν αἰτίων, ποῖά τε καὶ πόσα τὸν ἀριθμόν ἐστιν. ἐπεὶ γὰρ τοῦ εἰδέναι χάριν ἡ πραγματεία, εἰδέναι δὲ οὐ πρότερον οἰόμεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λαβεῖν τὴν πρώτην αἰτίαν), δῆλον ὅτι καὶ ἡμῖν τοῦτο ποιητέον καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς καὶ πάσης τῆς φυσικῆς μεταβολῆς, ὅπως εἰδότες αὐτῶν τὰς ἀρχὰς ἀνάγειν εἰς αὐτὰς πειρώμεθα τῶν ζητουμένων ἕκαστον. ἕνα μὲν οὖν τρόπον αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος καὶ ὁ ἄργυρος τῆς φιάλης καὶ τὰ τούτων γένη· ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη (οἷον τοῦ διὰ πασῶν τὰ δύο πρὸς ἕν, καὶ ὅλως ὁ ἀριθμός) καὶ τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ. ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως, οἷον ὁ βουλεύσας αἴτιος, καὶ ὁ πατὴρ τοῦ τέκνου, καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβάλλον τοῦ μεταβαλλομένου. ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἡ ὑγίεια· διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαμέν "ἵνα ὑγιαίνῃ", καὶ εἰπόντες οὕτως οἰόμεθα ἀποδεδωκέναι τὸ αἴτιον. καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξὺ γίγνεται τοῦ τέλους, οἷον τῆς ὑγιείας ἡ ἰσχνασία ἢ ἡ κάθαρσις ἢ τὰ φάρμακα ἢ τὰ ὄργανα· πάντα γὰρ ταῦτα τοῦ τέλους ἕνεκά ἐστιν, διαφέρει δὲ ἀλλήλων ὡς ὄντα τὰ μὲν ἔργα τὰ δ' ὄργανα.

τὰ μὲν οὖν αἴτια σχεδὸν τοσαυταχῶς λέγεται, συμβαίνει δὲ πολλαχῶς λεγομένων τῶν αἰτίων καὶ πολλὰ τοῦ αὐτοῦ αἴτια εἶναι, οὐ κατὰ συμβεβηκός, οἷον τοῦ

ἀνδριάντος καὶ ἡ ἀνδριαντοποιικὴ καὶ ὁ χαλκός, οὐ καθ' ἕτερόν τι ἀλλ' ᾗ ἀνδριάς, ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς ὕλη τὸ δ' ὡς ὅθεν ἡ κίνησις. ἔστιν δέ τινα καὶ ἀλλήλων αἴτια, οἷον τὸ πονεῖν τῆς εὐεξίας καὶ αὕτη τοῦ πονεῖν· ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς τέλος τὸ δ' ὡς ἀρχὴ κινήσεως. ἔτι δὲ τὸ αὐτὸ τῶν ἐναντίων ἐστίν· ὃ γὰρ παρὸν αἴτιον τοῦδε, τοῦτο καὶ ἀπὸν αἰτιώμεθα ἐνίοτε τοῦ ἐναντίου, οἷον τὴν ἀπουσίαν τοῦ κυβερνήτου τῆς τοῦ πλοίου ἀνατροπῆς, οὗ ἦν ἡ παρουσία αἰτία τῆς σωτηρίας. ἅπαντα δὲ τὰ νῦν εἰρημένα αἴτια εἰς τέτταρας πίπτει τρόπους τοὺς φανερωτάτους. τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα τῶν συλλαβῶν καὶ ἡ ὕλη τῶν σκευαστῶν καὶ τὸ πῦρ καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν σωμάτων καὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου καὶ αἱ ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος ὡς τὸ ἐξ οὗ αἴτιά ἐστιν, τούτων δὲ τὰ μὲν ὡς τὸ ὑποκείμενον, οἷον τὰ μέρη, τὰ δὲ ὡς τὸ τί ἦν εἶναι, τό τε ὅλον καὶ ἡ σύνθεσις καὶ τὸ εἶδος· τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ ἰατρὸς καὶ ὁ βουλεύσας καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν, πάντα ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ στάσεως [ἢ κινήσεως]· τὰ δ' ὡς τὸ τέλος καὶ τἀγαθὸν τῶν ἄλλων· τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι· διαφερέτω δὲ μηδὲν εἰπεῖν αὐτὸ ἀγαθὸν ἢ φαινόμενον ἀγαθόν.

τὰ μὲν οὖν αἴτια ταῦτα καὶ τοσαῦτά ἐστι τῷ εἴδει· τρόποι δὲ τῶν αἰτίων ἀριθμῷ μὲν εἰσὶ πολλοί, κεφαλαιούμενοι δὲ καὶ οὗτοι ἐλάττους. λέγεται γὰρ αἴτια πολλαχῶς, καὶ αὐτῶν τῶν ὁμοειδῶν προτέρως καὶ ὑστέρως ἄλλο ἄλλου, οἷον ὑγιείας ἰατρὸς καὶ τεχνίτης, καὶ τοῦ διὰ πασῶν τὸ διπλάσιον καὶ ἀριθμός, καὶ ἀεὶ τὰ περιέχοντα πρὸς τὰ καθ' ἕκαστον. ἔτι δ' ὡς τὸ συμβεβηκὸς καὶ τὰ τούτων γένη, οἷον ἀνδριάντος ἄλλως Πολύκλειτος καὶ ἄλλως ἀνδριαντοποιός, ὅτι συμβέβηκε τῷ ἀνδριαντοποιῷ τὸ Πολυκλείτῳ εἶναι. καὶ τὰ περιέχοντα δὲ

τὸ συμβεβηκός, οἷον εἰ ὁ ἄνθρωπος αἴτιος εἴη ἀνδριάντος ἢ ὅλως ζῷον. ἔστι δὲ καὶ τῶν συμβεβηκότων ἄλλα ἄλλων πορρώτερον καὶ ἐγγύτερον, οἷον εἰ ὁ λευκὸς καὶ ὁ μουσικὸς αἴτιος λέγοιτο τοῦ ἀνδριάντος. πάντα δὲ καὶ τὰ οἰκείως λεγόμενα καὶ τὰ κατὰ συμβεβηκὸς τὰ μὲν ὡς δυνάμενα λέγεται τὰ δ' ὡς ἐνεργοῦντα, οἷον τοῦ οἰκοδομεῖσθαι οἰκίαν οἰκοδόμος ἢ οἰκοδομῶν οἰκοδόμος. ὁμοίως δὲ λεχθήσεται καὶ ἐφ' ὧν αἴτια τὰ αἴτια τοῖς εἰρημένοις, οἷον τουδὶ τοῦ ἀνδριάντος ἢ ἀνδριάντος ἢ ὅλως εἰκόνος, καὶ χαλκοῦ τοῦδε ἢ χαλκοῦ ἢ ὅλως ὕλης· καὶ ἐπὶ τῶν συμβεβηκότων ὡσαύτως. ἔτι δὲ συμπλεκόμενα καὶ ταῦτα κἀκεῖνα λεχθήσεται, οἷον οὐ Πολύκλειτος οὐδὲ ἀνδριαντοποιός, ἀλλὰ Πολύκλειτος ἀνδριαντοποιός. ἀλλ' ὅμως ἅπαντα ταῦτά ἐστι τὸ μὲν πλῆθος ἕξ, λεγόμενα δὲ διχῶς· ἢ γὰρ ὡς τὸ καθ' ἕκαστον, ἢ ὡς τὸ γένος, ἢ ὡς τὸ συμβεβηκός, ἢ ὡς τὸ γένος τοῦ συμβεβηκότος, ἢ ὡς συμπλεκόμενα ταῦτα ἢ ὡς ἁπλῶς λεγόμενα· πάντα δὲ ἢ ἐνεργοῦντα ἢ κατὰ δύναμιν. διαφέρει δὲ τοσοῦτον, ὅτι τὰ μὲν ἐνεργοῦντα καὶ τὰ καθ' ἕκαστον ἅμα ἔστι καὶ οὐκ ἔστι καὶ ὧν αἴτια, οἷον ὅδ' ὁ ἰατρεύων τῷδε τῷ ὑγιαζομένῳ καὶ ὅδε ὁ οἰκοδομῶν τῷδε τῷ οἰκοδομουμένῳ, τὰ δὲ κατὰ δύναμιν οὐκ ἀεί. φθείρεται γὰρ οὐχ ἅμα ἡ οἰκία καὶ ὁ οἰκοδόμος.

δεῖ δ' ἀεὶ τὸ αἴτιον ἑκάστου τὸ ἀκρότατον ζητεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων (οἷον ἄνθρωπος οἰκοδομεῖ ὅτι οἰκοδόμος, ὁ δ' οἰκοδόμος κατὰ τὴν οἰκοδομικήν· τοῦτο τοίνυν πρότερον τὸ αἴτιον, καὶ οὕτως ἐπὶ πάντων)· ἔτι τὰ μὲν γένη τῶν γενῶν, τὰ δὲ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον (οἷον ἀνδριαντοποιὸς μὲν ἀνδριάντος, ὁδὶ δὲ τουδί)· καὶ τὰς μὲν δυνάμεις τῶν δυνατῶν, τὰ δ' ἐνεργοῦντα πρὸς τὰ ἐνεργούμενα. ὅσα μὲν οὖν τὰ αἴτια καὶ ὃν τρόπον αἴτια, ἔστω ἡμῖν διωρισμένα

195b.30
ἱκανῶς.

Αφού κάναμε τις προηγούμενες διακρίσεις, είναι καιρός να στραφούμε στα αίτια: θα πρέπει να εξετάσουμε ποια πράγματα είναι αίτια και πόσα είδη αιτίων υπάρχουν. Καθώς λοιπόν σκοπός της πραγματείας μας είναι η γνώση, και εφόσον δεν πιστεύουμε ότι γνωρίζουμε ένα πράγμα πριν συλλάβουμε το «γιατί» του (πριν δηλαδή συλλάβουμε την πρώτη αιτία), είναι φανερό ότι πρέπει να κάνουμε το ίδιο και για τη γέννηση και τη φθορά και όλη τη φυσική αλλαγή. Έτσι ώστε, αφού θα έχουμε γνωρίσει τις αρχές αυτών των μεταβολών, να προσπαθήσουμε να αναγάγουμε το κάθε ζητούμενο σε αυτές τις αρχές.

Κατά μία έννοια λοιπόν, αίτιο λέγεται το ενυπάρχον συστατικό από το οποίο γίνεται κάτι, λ.χ. ο χαλκός για τον ανδριάντα, ο άργυρος για το δοχείο, και τα γένη αυτών των συστατικών.

Κατά μία άλλη έννοια, αίτιο λέγεται το είδος και το υπόδειγμα ενός όντος. Πρόκειται για τον ορισμό τού «τι ήταν να είναι» και για τα γένη του (λ.χ. για τη μουσική οκτάβα αίτιο είναι η αναλογία 2/1, και γενικότερα ο αριθμός), όπως και για τα μέρη που περιέχονται στον ορισμό.

Ακόμη αίτιο λέγεται αυτό από όπου προέρχεται η μεταβολή ή η ακινητοποίηση, όπως λ.χ. αίτιος είναι αυτός που επεδίωξε κάτι, αίτιος του παιδιού είναι ο πατέρας, και γενικότερα αυτό που κάνει κάτι είναι αίτιο αυτού που γίνεται και αυτό που μεταβάλλει αυτού που μεταβάλλεται.

Και επιπλέον μιλάμε για αίτιο με την έννοια του τέλους. Πρόκειται γι’ αυτό χάριν του οποίου γίνεται κάτι, όπως λ.χ. όταν λέμε ότι η υγεία είναι αίτιο του περιπάτου: στην ερώτηση γιατί κάποιος περπατάει, απαντάμε «για να έχει υγεία», και λέγοντας αυτό πιστεύουμε ότι έχουμε αποδώσει το αίτιο. Θα μπορούσαμε να συμπεριλάβουμε εδώ και όσα παρεμβάλλονται πριν από το τέλος, σε μια διαδικασία που κινήθηκε από κάτι άλλο, όπως είναι λ.χ. το αδυνάτισμα, η κάθαρση, τα φάρμακα ή τα ιατρικά όργανα για την επίτευξη της υγείας. Γιατί όλα αυτά γίνονται χάριν του τέλους, αν και διαφέρουν μεταξύ τους στο ότι άλλα είναι έργα και άλλα όργανα.

Τα αίτια λέγονται λοιπόν με τόσες έννοιες περίπου. Και αφού τα αίτια έχουν πολλές έννοιες, συμβαίνει το ίδιο πράγμα να έχει πολλά αίτια, και μάλιστα όχι *κατά συμβεβηκός*. Για παράδειγμα, και η γλυπτική και ο χαλκός είναι αίτια του αγάλματος – είναι αίτια του αγάλματος ως άγαλμα και όχι ως κάτι άλλο. Δεν είναι όμως αίτια με την ίδια έννοια: ο χαλκός είναι αίτιο ως ύλη, ενώ η γλυπτική ως προέλευση της κίνησης. Υπάρχουν επίσης πράγματα που το καθένα είναι αίτιο του άλλου, όπως ο μόχθος της ευεξίας και η ευεξία του μόχθου. Δεν είναι όμως αίτια με την ίδια έννοια: η ευεξία είναι αίτιο ως τέλος, ενώ ο μόχθος ως αρχή της κίνησης. Ακόμη, το ίδιο πράγμα μπορεί να είναι αίτιο αντίθετων καταστάσεων: αυτό που, όταν είναι παρόν, θεωρούμε ότι είναι αίτιο ενός γεγονότος, το ίδιο, όταν είναι απόν, θεωρούμε πολλές φορές ότι είναι αίτιο του αντίθετου γεγονότος· λ.χ. αιτία της ανατροπής ενός πλοίου θεωρείται η απουσία του κυβερνήτη, του οποίου η παρουσία θα ήταν αιτία της σωτηρίας του πλοίου.

Όλα τα αίτια που έχουμε αναφέρει εντάσσονται σε τέσσερις ευδιάκριτες ομάδες. Τα γράμματα των συλλαβών, η ύλη των τεχνημάτων, η φωτιά και τα άλλα στοιχεία των σωμάτων, τα μέρη του όλου, οι προκείμενες του συμπεράσματος, όλα αυτά είναι αίτια με την έννοια του «από τι». Στα ζεύγη αυτά, το ένα

σκέλος είναι αίτιο ως υποκείμενο, όπως τα μέρη για το όλον, ενώ το άλλο είναι αίτιο ως το «τι ήταν να είναι», και είναι το όλον, η σύνθεση και το είδος. Από την άλλη πλευρά, το σπέρμα, ο γιατρός, αυτός που επιδίωξε κάτι και γενικά οτιδήποτε κάνει κάτι, όλα αυτά είναι αίτια με την έννοια της προέλευσης της μεταβολής ή της στάσης. Και είναι και τα αίτια με την έννοια του τέλους ή του αγαθού των άλλων. Γιατί αυτό χάριν του οποίου γίνονται τα άλλα πράγματα φιλοδοξεί να είναι το καλύτερο γι' αυτά και το τέλος τους – δεν έχει καμιά διαφορά το αν θα το αποκαλέσουμε αγαθό ή φαινομενικό αγαθό.

Αυτά είναι λοιπόν τα αίτια και τόσα είναι τα είδη τους. Υπάρχουν βεβαίως πολλές εκδοχές των αιτίων, αλλά και αυτές μπορούν να συνοψιστούν σε λιγότερες. Είπαμε ότι τα αίτια λέγονται με πολλές έννοιες. Και ανάμεσα όμως στα ομοειδή αίτια κάποια προηγούνται και κάποια άλλα έπονται: λ.χ. αίτιο της υγείας είναι ένας γιατρός αλλά και ένας τεχνίτης, της οκτάβας το 2/1 αλλά και ένας αριθμός, και πάντοτε τα επιμέρους σε σχέση με τα γένη που τα εμπεριέχουν. Ακόμη, κάποια πράγματα είναι αίτια *κατά συμβεβηκός* ή και αίτια «κατά το γένος του συμβεβηκότος»: λ.χ. αίτιο του αγάλματος είναι κατά διαφορετικό τρόπο ο Πολύκλειτος και κατά διαφορετικό ένας αγαλματοποιός, αφού συνέβη απλώς στον αγαλματοποιό να είναι ο Πολύκλειτος· αίτια όμως είναι και αυτά που εμπεριέχουν το *κατά συμβεβηκός* αίτιο, όπως λ.χ. αν λέγαμε ότι ο άνθρωπος είναι αίτιο του αγάλματος ή και γενικότερα ένα ζώο. Και από τα *κατά συμβεβηκός* αίτια, άλλα είναι πιο απομακρυσμένα και άλλα πιο κοντινά, όπως αν λέγαμε ότι ο λευκός ή ο μουσικός είναι το αίτιο του αγάλματος. Όλα πάλι τα αίτια, και τα οικεία αίτια και τα *κατά συμβεβηκός*, μπορούν να διατυπωθούν είτε ως δυνητικά αίτια είτε ως ενεργητικά αίτια, όπως λ.χ. όταν πούμε ότι αίτιος της οικοδόμησης μιας οικίας είναι ένας οικοδόμος ή ένας οικοδόμος που τώρα χτίζει.

Παρόμοιες διακρίσεις θα μπορούσαν να γίνουν και για τα πράγματα, τα οποία καλούνται να αιτιολογήσουν αυτά τα αίτια: γι' αυτό το άγαλμα ή για ένα άγαλμα ή για μια αναπαράσταση γενικά, και παρομοίως γι' αυτόν τον χαλκό, για τον χαλκό ή για το υλικό γενικά. Το ίδιο ισχύει και για τα γνωρίσματα των πραγμάτων. Ή ακόμη θα μπορούσαμε να συνδυάσουμε σε μια έκφραση και τα μεν και τα δε, και να πούμε λ.χ. ότι αίτιο δεν είναι ούτε ο Πολύκλειτος ούτε ένας αγαλματοποιός, αλλά είναι ο αγαλματοποιός Πολύκλειτος.

Όλα τα παραπάνω συνοψίζονται τελικά σε έξι, το καθένα από τα οποία λέγεται με δύο έννοιες. Είναι το επιμέρους αίτιο ή το γενικό αίτιο, το *κατά συμβεβηκός* αίτιο ή το γένος του, ο συνδυασμός τους ή το καθένα ξεχωριστά. Και όλα αυτά μπορούν να είναι ενεργητικά ή δυνητικά. Η διαφορά έγκειται στο ότι τα ενεργητικά και τα επιμέρους αίτια υπάρχουν ή δεν υπάρχουν πάντοτε μαζί με τα πράγματα που αιτιολογούν, όπως λ.χ. ο συγκεκριμένος γιατρός με τον συγκεκριμένο ασθενή που γιατρεύεται ή αυτός που χτίζει με αυτό το κτίσμα που οικοδομείται. Στα δυνητικά όμως αίτια αυτό δεν συμβαίνει πάντοτε· γιατί δεν παύουν να υπάρχουν και τα δύο μαζί, και η οικία και ο οικοδόμος.

Πρέπει πάντα να αναζητούμε το ακραίο αίτιο κάθε πράγματος, όπως κάνουμε σε κάθε έρευνα: λ.χ. ένας άνθρωπος οικοδομεί επειδή είναι οικοδόμος, ο οικοδόμος όμως οικοδομεί σύμφωνα με την τέχνη της οικοδομικής. Αυτό είναι το πρωταρχικό αίτιο, και το ίδιο ισχύει σε όλες τις περιπτώσεις. Ακόμη, τα γένη πρέπει να αιτιολογούν τα γένη και τα επιμέρους τα επιμέρους: ένας αγαλματοποιός είναι αίτιος ενός

αγάλματος, και αυτός εδώ ο αγαλματοποιός είναι αίτιος αυτού εδώ του αγάλματος. Τα δυνητικά αίτια πρέπει να αναφέρονται στα δυνατά πράγματα και τα ενεργητικά αίτια στα ενεργοποιημένα πράγματα.

Ας θεωρήσουμε λοιπόν ότι έχουμε προσδιορίσει επαρκώς πόσα είναι τα αίτια και με ποια έννοια είναι αίτια.

Τα τέσσερα αίτια στη φύση

***Φυσικά* Β.7**

Ὅτι δὲ ἔστιν αἴτια, καὶ ὅτι τοσαῦτα τὸν ἀριθμὸν ὅσα φαμέν, δῆλον· τοσαῦτα γὰρ τὸν ἀριθμὸν τὸ διὰ τί περιείληφεν· ἢ γὰρ εἰς τὸ τί ἐστιν ἀνάγεται τὸ διὰ τί ἔσχατον, ἐν τοῖς ἀκινήτοις (οἷον ἐν τοῖς μαθήμασιν· εἰς ὁρισμὸν γὰρ τοῦ εὐθέος ἢ συμμέτρου ἢ ἄλλου τινὸς ἀνάγεται ἔσχατον), ἢ εἰς τὸ κινῆσαν πρῶτον (οἷον διὰ τί ἐπολέμησαν; ὅτι ἐσύλησαν), ἢ τίνος ἕνεκα (ἵνα ἄρξωσιν), ἢ ἐν τοῖς γιγνομένοις ἡ ὕλη.

ὅτι μὲν οὖν τὰ αἴτια ταῦτα καὶ τοσαῦτα, φανερόν· ἐπεὶ δ' αἱ αἰτίαι τέτταρες, περὶ πασῶν τοῦ φυσικοῦ εἰδέναι, καὶ εἰς πάσας ἀνάγων τὸ διὰ τί ἀποδώσει φυσικῶς, τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα. ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς [τὸ] ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι, τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ – καὶ ὅλως ὅσα κινούμενα κινεῖ (ὅσα δὲ μή, οὐκέτι φυσικῆς· οὐ γὰρ ἐν αὑτοῖς ἔχοντα κίνησιν οὐδ' ἀρχὴν κινήσεως κινεῖ, ἀλλ' ἀκίνητα ὄντα· διὸ τρεῖς αἱ πραγματεῖαι, ἡ μὲν περὶ ἀκινήτων, ἡ δὲ περὶ κινουμένων μὲν ἀφθάρτων δέ, ἡ δὲ περὶ τὰ φθαρτά). ὥστε τὸ διὰ τί καὶ εἰς τὴν ὕλην ἀνάγοντι ἀποδίδοται, καὶ εἰς τὸ τί ἐστιν, καὶ εἰς τὸ πρῶτον κινῆσαν. περὶ γενέσεως γὰρ μάλιστα τοῦτον τὸν τρόπον τὰς αἰτίας σκοποῦσι, τί μετὰ τί γίγνεται, καὶ τί πρῶτον ἐποίησεν ἢ τί ἔπαθεν, καὶ οὕτως αἰεὶ τὸ ἐφεξῆς. διτταὶ δὲ αἱ ἀρχαὶ αἱ κινοῦσαι φυσικῶς, ὧν ἡ ἑτέρα οὐ φυσική· οὐ γὰρ ἔχει κινήσεως ἀρχὴν ἐν αὑτῇ. τοιοῦτον δ' ἐστὶν εἴ τι κινεῖ μὴ κινούμενον, ὥσπερ τό τε παντελῶς ἀκίνητον καὶ [τὸ] πάντων πρῶτον καὶ τὸ τί ἐστιν καὶ ἡ μορφή· τέλος γὰρ καὶ

οὗ ἕνεκα· ὥστε ἐπεὶ ἡ φύσις ἕνεκά του, καὶ ταύτην εἰδέναι δεῖ, καὶ πάντως ἀποδοτέον τὸ διὰ τί, οἷον ὅτι ἐκ τοῦδε ἀνάγκη τόδε (τὸ δὲ ἐκ τοῦδε ἢ ἁπλῶς ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), καὶ εἰ μέλλει τοδὶ ἔσεσθαι (ὥσπερ ἐκ τῶν προτάσεων τὸ συμπέρασμα), καὶ ὅτι τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ διότι βέλτιον οὕτως, οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ τὸ πρὸς τὴν ἑκάστου οὐσίαν.

Είναι φανερό λοιπόν ότι υπάρχουν αίτια και ότι το πλήθος τους είναι αυτό που αναφέραμε. Γιατί τόσα είναι τα αίτια που περιέχονται στο ερώτημα «γιατί». Πράγματι, το «γιατί» ανάγεται τελικά: είτε 1) στο «τι είναι κάτι», αν πρόκειται για αμετάβλητα όντα (όπως στα μαθηματικά, όπου το «γιατί» ανάγεται τελικά σε έναν ορισμό της ευθείας γραμμής, του σύμμετρου αριθμού ή κάποιου άλλου μεγέθους)· είτε 2) σε αυτό που αρχικά προκάλεσε την κίνηση (λ.χ. γιατί πολέμησαν; επειδή έγιναν λεηλασίες)· είτε 3) στον συγκεκριμένο σκοπό (πολέμησαν για να κυριαρχήσουν)· είτε 4) στην ύλη, αν πρόκειται για πράγματα που μεταβάλλονται.

Αυτά είναι λοιπόν τα αίτια και αυτό το πλήθος τους. Επειδή οι αιτίες είναι τέσσερις, χρέος του φυσικού είναι να τις γνωρίσει όλες, και ανάγοντας το «γιατί» και στις τέσσερις –στην ύλη, στο είδος, σε αυτό που προκάλεσε την κίνηση, στον σκοπό– να είναι σε θέση να δώσει τη φυσική αιτιολογία. Πολλές φορές βεβαίως τα τρία από τα τέσσερα αίτια ταυτίζονται. Το «τι είναι κάτι» και το «χάριν του οποίου γίνεται κάτι» συμπίπτουν, ενώ και η αρχική προέλευση της κίνησης ταυτίζεται ως προς το είδος με αυτά τα δύο. Γιατί ένας άνθρωπος γεννά έναν άνθρωπο, και το ίδιο γίνεται σε όλα όσα κινούν ενώ και τα ίδια κινούνται. Όσα πάλι δεν κινούνται, ξεφεύγουν από την αρμοδιότητα της φυσικής επιστήμης· πρόκειται γι’ αυτά που, χωρίς να έχουν μέσα τους κίνηση ή αρχή κίνησης, κινούν, αλλά τα ίδια παραμένουν ακίνητα. Γι’ αυτό άλλωστε υπάρχουν τρεις διαφορετικές πραγματείες: η πρώτη ασχολείται με τα ακίνητα, η δεύτερη με τα κινούμενα αλλά άφθαρτα και η τρίτη με τα φθαρτά. Επομένως ο φυσικός θα πρέπει να απαντήσει στο «γιατί», ανάγοντάς το και στην ύλη, και στο «τι είναι κάτι», και σε αυτό που προκάλεσε την κίνηση.

Συνήθως όμως διερευνούν τις αιτίες της μεταβολής των όντων ως εξής: εξετάζουν τι έρχεται μετά από τι, ποια είναι η πρώτη ενέργεια που κάτι έκανε ή έπαθε, και συνεχίζουν με τον ίδιο τρόπο στα επόμενα. Οι αρχές όμως που προκαλούν τη φυσική κίνηση είναι δύο, και η δεύτερη από αυτές δεν είναι φυσική – γιατί δεν έχει μέσα της αρχή κίνησης. Τέτοιο είναι ό,τι κινεί χωρίς να κινείται, όπως αυτό που είναι εντελώς ακίνητο και προηγείται των πάντων, και ακόμη το «τι είναι κάτι» και η μορφή των όντων – γιατί αποτελούν ένα τέλος και έναν σκοπό. Συνεπώς, επειδή η φύση έχει σκοπό, θα πρέπει ο φυσικός να γνωρίζει και αυτό το είδος της αιτίας, και να δίνει την πλήρη αιτιολογία απαντώντας στο ερώτημα «γιατί»: πώς από αυτό γίνεται κατ’ ανάγκην εκείνο (όπου το «από αυτό γίνεται» λέγεται είτε με γενική έννοια είτε με την έννοια του κατά κανόνα)· και ακόμη πώς διασφαλίζεται ότι ένα πράγμα θα είναι τέτοιο (όπως στον συλλογισμό το συμπέρασμα προκύπτει από τις προκείμενες)· αλλά και ότι αυτό που κάτι είναι ήταν το «τι ήταν να είναι»· και γιατί, με αυτόν τον τρόπο, ένα πράγμα είναι καλύτερο – όχι γενικά καλύτερο, αλλά καλύτερο σε σχέση με τη δική του ουσία.

Βασικές φυσικές έννοιες – Κίνηση

Φυσικά Γ.1

Ἐπεὶ δ' ἡ φύσις μέν ἐστιν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ φύσεώς ἐστι, δεῖ μὴ λανθάνειν τί ἐστι κίνησις· ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνοουμένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν. διορισαμένοις δὲ περὶ κινήσεως πειρατέον τὸν αὐτὸν ἐπελθεῖν τρόπον περὶ τῶν ἐφεξῆς. δοκεῖ δ' ἡ κίνησις εἶναι τῶν συνεχῶν, τὸ δ' ἄπειρον ἐμφαίνεται πρῶτον ἐν τῷ συνεχεῖ· διὸ καὶ τοῖς ὁριζομένοις τὸ συνεχὲς συμβαίνει προσχρήσασθαι πολλάκις τῷ λόγῳ τῷ τοῦ ἀπείρου, ὡς τὸ εἰς ἄπειρον διαιρετὸν συνεχὲς ὄν. πρὸς δὲ τούτοις ἄνευ τόπου καὶ κενοῦ καὶ χρόνου κίνησιν ἀδύνατον εἶναι. δῆλον οὖν ὡς διά τε ταῦτα, καὶ διὰ τὸ πάντων εἶναι κοινὰ καὶ καθόλου ταῦτα, σκεπτέον προχειρισαμένοις περὶ ἑκάστου τούτων (ὑστέρα γὰρ ἡ περὶ τῶν ἰδίων θεωρία τῆς περὶ τῶν κοινῶν ἐστιν)· καὶ πρῶτον, καθάπερ εἴπαμεν, περὶ κινήσεως. ἔστι δὴ [τι] τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ μόνον, τὸ δὲ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ, τὸ μὲν τόδε τι, τὸ δὲ τοσόνδε, τὸ δὲ τοιόνδε, καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοῦ ὄντος κατηγοριῶν ὁμοίως. τοῦ δὲ πρός τι τὸ μὲν καθ' ὑπεροχὴν λέγεται καὶ κατ' ἔλλειψιν, τὸ δὲ κατὰ τὸ ποιητικὸν καὶ παθητικόν, καὶ ὅλως κινητικόν τε καὶ κινητόν· τὸ γὰρ κινητικὸν κινητικὸν τοῦ κινητοῦ καὶ τὸ κινητὸν κινητὸν ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ. οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα· μεταβάλλει γὰρ ἀεὶ τὸ μεταβάλλον ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον, κοινὸν δ' ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἔστι λαβεῖν, ὡς φαμέν, ὃ οὔτε τόδε οὔτε ποσὸν οὔτε ποιὸν οὔτε τῶν ἄλλων κατηγορημάτων οὐθέν· ὥστ' οὐδὲ κίνησις οὐδὲ μεταβολὴ οὐθενὸς ἔσται παρὰ τὰ εἰρημένα, μηθενός γε ὄντος παρὰ τὰ εἰρημένα. ἕκαστον δὲ διχῶς ὑπάρ-

χει πᾶσιν, οἷον τὸ τόδε (τὸ μὲν γὰρ μορφὴ αὐτοῦ, τὸ δὲ στέρησις), καὶ κατὰ τὸ ποιόν (τὸ μὲν γὰρ λευκὸν τὸ δὲ μέλαν), καὶ κατὰ τὸ ποσὸν τὸ μὲν τέλειον τὸ δ' ἀτελές. ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν φορὰν τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω, ἢ τὸ μὲν κοῦφον τὸ δὲ βαρύ. ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἔστιν εἴδη τοσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος.

διῃρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει, ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν, οἷον τοῦ μὲν ἀλλοιωτοῦ, ᾗ ἀλλοιωτόν, ἀλλοίωσις, τοῦ δὲ αὐξητοῦ καὶ τοῦ ἀντικειμένου φθιτοῦ (οὐδὲν γὰρ ὄνομα κοινὸν ἐπ' ἀμφοῖν) αὔξησις καὶ φθίσις, τοῦ δὲ γενητοῦ καὶ φθαρτοῦ γένεσις καὶ φθορά, τοῦ δὲ φορητοῦ φορά. ὅτι δὲ τοῦτο ἔστιν ἡ κίνησις, ἐντεῦθεν δῆλον. ὅταν γὰρ τὸ οἰκοδομητόν, ᾗ τοιοῦτον αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ἐντελεχείᾳ ᾖ, οἰκοδομεῖται, καὶ ἔστιν τοῦτο οἰκοδόμησις· ὁμοίως δὲ καὶ μάθησις καὶ ἰάτρευσις καὶ κύλισις καὶ ἅλσις καὶ ἅδρυνσις καὶ γήρανσις. ἐπεὶ δ' ἔνια ταὐτὰ καὶ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ ἐστίν, οὐχ ἅμα δὲ ἢ οὐ κατὰ τὸ αὐτό, ἀλλ' οἷον θερμὸν μὲν ἐντελεχείᾳ ψυχρὸν δὲ δυνάμει, πολλὰ ἤδη ποιήσει καὶ πείσεται ὑπ' ἀλλήλων· ἅπαν γὰρ ἔσται ἅμα ποιητικὸν καὶ παθητικόν. ὥστε καὶ τὸ κινοῦν φυσικῶς κινητόν· πᾶν γὰρ τὸ τοιοῦτον κινεῖ κινούμενον καὶ αὐτό. δοκεῖ μὲν οὖν τισιν ἅπαν κινεῖσθαι τὸ κινοῦν, οὐ μὴν ἀλλὰ περὶ τούτου μὲν ἐξ ἄλλων ἔσται δῆλον ὅπως ἔχει (ἔστι γάρ τι κινοῦν καὶ ἀκίνητον), ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος <ἐντελέχεια>, ὅταν ἐντελεχείᾳ ὂν ἐνεργῇ οὐχ ᾗ αὐτὸ ἀλλ' ᾗ κινητόν, κίνησίς ἐστιν. λέγω δὲ τὸ ᾗ ὡδί. ἔστι γὰρ ὁ χαλκὸς δυνάμει ἀνδριάς, ἀλλ' ὅμως οὐχ ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια, ᾗ χαλκός, κίνησίς ἐστιν· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ τὸ χαλκῷ εἶναι καὶ δυνάμει τινί [κινητῷ], ἐπεὶ εἰ ταὐτὸν ἦν ἁπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον, ἦν ἂν ἡ τοῦ χαλκοῦ, ᾗ χαλκός, ἐν-

τελέχεια κίνησις· οὐκ ἔστιν δὲ ταὐτόν, ὡς εἴρηται (δῆλον δ'

201a.35

ἐπὶ τῶν ἐναντίων· τὸ μὲν γὰρ δύνασθαι ὑγιαίνειν καὶ δύ-

201b.1

νασθαι κάμνειν ἕτερον – καὶ γὰρ ἂν τὸ κάμνειν καὶ τὸ ὑγι-
αίνειν ταὐτὸν ἦν – τὸ δὲ ὑποκείμενον καὶ τὸ ὑγιαῖνον καὶ τὸ
νοσοῦν, εἴθ' ὑγρότης εἴθ' αἷμα, ταὐτὸν καὶ ἕν). ἐπεὶ δ' οὐ ταὐ-
τόν, ὥσπερ οὐδὲ χρῶμα ταὐτὸν καὶ ὁρατόν, ἡ τοῦ δυνατοῦ,

201b.5

ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν.

201b.5

ὅτι μὲν οὖν
ἐστιν αὕτη, καὶ ὅτι συμβαίνει τότε κινεῖσθαι ὅταν ἡ ἐντελέ-
χεια ᾖ αὐτή, καὶ οὔτε πρότερον οὔτε ὕστερον, δῆλον· ἐνδέχεται
γὰρ ἕκαστον ὁτὲ μὲν ἐνεργεῖν ὁτὲ δὲ μή, οἷον τὸ οἰκοδομη-
τόν, καὶ ἡ τοῦ οἰκοδομητοῦ ἐνέργεια, ᾗ οἰκοδομητόν, οἰκοδό-

201b.10

μησίς ἐστιν (ἢ γὰρ οἰκοδόμησις ἡ ἐνέργεια [τοῦ οἰκοδομητοῦ]
ἢ ἡ οἰκία· ἀλλ' ὅταν οἰκία ᾖ, οὐκέτ' οἰκοδομητὸν ἔστιν· οἰ-
κοδομεῖται δὲ τὸ οἰκοδομητόν· ἀνάγκη οὖν οἰκοδόμη-
σιν τὴν ἐνέργειαν εἶναι)· ἡ δ' οἰκοδόμησις κίνησίς τις.
ἀλλὰ μὴν ὁ αὐτὸς ἐφαρμόσει λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων

201b.15

κινήσεων.

Επειδή η φύση είναι αρχή κινήσεως και μεταβολής, και η δική μας έρευνα είναι προσανατολισμένη προς τη φύση, δεν πρέπει να μας διαφεύγει τι είναι η κίνηση. Γιατί, αν αγνοούμε την κίνηση, κατ’ ανάγκην αγνοούμε και τη φύση. Και αφού θα έχουμε ορίσει τι είναι κίνηση, θα πρέπει κατά τον ίδιο τρόπο να αποπειραθούμε να προχωρήσουμε σε όσα έρχονται αμέσως μετά.

Είναι λοιπόν διαδεδομένη πεποίθηση ότι η κίνηση ανήκει στα συνεχή μεγέθη, και το άπειρο είναι κάτι που εμφανίζεται κατά πρώτο λόγο στο συνεχές. Γι’ αυτό και όσοι επιχειρούν να ορίσουν το συνεχές συμβαίνει πολλές φορές να χρησιμοποιούν τον ορισμό του απείρου – λέγοντας ότι το επ’ άπειρον διαιρετό είναι το συνεχές. Επιπλέον, λέγεται ότι είναι αδύνατο να υπάρξει κίνηση χωρίς τον τόπο, το κενό και τον χρόνο. Είναι λοιπόν φανερό ότι, γι’ αυτούς τους λόγους, και επειδή πρόκειται για πράγματα που είναι κοινά στα πάντα και καθολικά, όποιος ξεκινά την έρευνα θα πρέπει να εξετάσει το καθένα από αυτά (γιατί η θεώρηση των ιδιαιτέρων έρχεται μετά τη θεώρηση των κοινών). Πρώτα πρώτα όμως, όπως είπαμε, πρέπει να εξετάσει την κίνηση.

Άλλα λοιπόν όντα υπάρχουν μόνο *εντελεχεία*, και άλλα υπάρχουν τόσο *δυνάμει* όσο και *εντελεχεία*. Και άλλα όντα είναι ουσίες, άλλα είναι ποσότητες, άλλα ποιότητες και άλλα κάτι παρόμοιο από τις άλλες κατηγορίες του όντος. Από τις σχετικές οντότητες τώρα, άλλες καθορίζονται με βάση την υπεροχή και την υστέρηση, και άλλες από το αν είναι ενεργητικές ή παθητικές, δηλαδή από το αν γενικώς μπορούν να κινήσουν και να κινηθούν· πράγματι, το «κινητικό» είναι αυτό που μπορεί να κινήσει το κινητό, και το «κινητό» είναι αυτό που μπορεί να κινηθεί από το κινητικό.

Κίνηση ωστόσο δεν μπορεί να υπάρξει έξω από τα πράγματα. Γιατί αυτό που προκαλεί μεταβολή μεταβάλλει πάντοτε κάτι είτε ως προς την ουσία είτε ως προς την ποσότητα είτε ως προς την ποιότητα είτε ως προς τον τόπο – και, όπως ισχυριζόμαστε, δεν μπορούμε να βρούμε τίποτε το κοινό σε όλες αυτές τις μεταβολές, κάτι που δεν θα ήταν ούτε ουσία ούτε ποσόν ούτε ποιόν ούτε καμία από τις άλλες κατηγορίες. Επομένως, δεν μπορεί να υπάρξει ούτε κίνηση ούτε μεταβολή κανενός άλλου εκτός από αυτά που αναφέραμε, αφού μόνο αυτά που αναφέραμε υπάρχουν. Το καθένα μάλιστα από αυτά εμφανίζεται σε όλα τα όντα με δύο τρόπους: και έτσι για την ουσία του όντος, υπάρχει η μορφή του, αλλά υπάρχει και η στέρηση· ως προς την ποιότητα του όντος, θα υπάρχει αφενός το λευκό και αφετέρου το μαύρο· και ως προς την ποσότητα, το ένα θα είναι πλήρες και το άλλο ατελές. Κάτι παρόμοιο ισχύει και κατά την τοπική κίνηση: το ένα θα είναι επάνω και το άλλο κάτω, ή το ένα θα είναι ελαφρύ και το άλλο βαρύ. Συνεπώς υπάρχουν τόσα είδη κίνησης και μεταβολής όσα είναι τα είδη του όντος.

Καθώς λοιπόν, σε κάθε γένος του όντος, υφίσταται η διάκριση ανάμεσα σε αυτό που υπάρχει *εντελεχεία* και σε αυτό που υπάρχει *δυνάμει*, ας πούμε ότι κίνηση είναι η εντελέχεια του *δυνάμει* όντος, ως τέτοιο ον. Έτσι μεταλλαγή είναι η εντελέχεια αυτού που μπορεί να μεταλλαγεί, ως ον που ακριβώς μπορεί να μεταλλαγεί· αύξηση και μείωση η εντελέχεια αυτού που μπορεί να αυξηθεί ή, για το αντίθετό του, που μπορεί να μειωθεί (γιατί δεν υπάρχει κοινή λέξη και για τις δύο περιπτώσεις)· γέννηση και φθορά η εντελέχεια του γεννητού αντιστοίχως και του φθαρτού· και, τέλος, μετακίνηση είναι η εντελέχεια αυτού που μπορεί να μετακινηθεί.

Ότι αυτό ακριβώς είναι η κίνηση θα φανεί αμέσως παρακάτω. Πράγματι, όταν το «οικοδομητό», με την έννοια ακριβώς που το ονομάζουμε έτσι, βρίσκεται σε εντελέχεια, τότε λέμε ότι οικοδομείται· και η διαδικασία αυτή είναι η οικοδόμηση. Με παρόμοιο τρόπο ορίζεται η μάθηση και η γιατρειά και το κύλισμα και το άλμα και η ωρίμανση και η γήρανση. Επειδή όμως κάποια πράγματα είναι τα ίδια και *δυνάμει* και *εντελεχεία* (αν και όχι ταυτοχρόνως, ούτε ως προς την ίδια πλευρά), όπως λ.χ. το θερμό *εντελεχεία* το οποίο είναι *δυνάμει* ψυχρό, είναι γεγονός ότι πολλά πράγματα θα βρίσκονται ήδη σε αμοιβαία αλληλεπίδραση. Το καθένα από αυτά θα είναι ταυτοχρόνως και ενεργητικό και παθητικό. Άρα και αυτό που προκαλεί φυσική κίνηση θα είναι και το ίδιο κινητό – γιατί κάθε τέτοιο ον κινεί, ενώ και το ίδιο κινείται. Ορισμένοι πιστεύουν ότι κάθε κινούν κινείται – ωστόσο το πώς ακριβώς έχει αυτό το ζήτημα θα το δούμε ξεκινώντας από άλλη αφετηρία (γιατί υπάρχει κάτι κινούν και ακίνητο). Η εντελέχεια όμως του *δυνάμει* όντος, όταν ενεργεί ενώ είναι σε εντελέχεια, όχι ως αυτό που το ίδιο είναι αλλά ως κινητό, είναι η κίνηση.

Με το «ως» εννοώ το εξής: ο χαλκός είναι όντως *δυνάμει* ανδριάντας· δεν είναι όμως κίνηση η εντελέχεια του χαλκού, ως χαλκός. Πράγματι, δεν είναι το ίδιο πράγμα το να είναι κάτι χαλκός και το είναι

δυνάμει κινητό· γιατί, αν ήταν το ίδιο απολύτως και εξ ορισμού, τότε θα ήταν κίνηση η εντελέχεια του χαλκού, ως χαλκός. Δεν είναι όμως το ίδιο πράγμα, όπως είπαμε. Αυτό φαίνεται από τα ενάντια: το να μπορεί κάποιος να υγιαίνει είναι διαφορετικό από το να μπορεί να ασθενεί (γιατί τότε το να ασθενείς θα ταυτιζόταν με το να υγιαίνεις), το υποκείμενο όμως, αυτό το οποίο και υγιαίνει και ασθενεί (ανεξάρτητα αν αυτό είναι τελικά η υγρότητα ή το αίμα), είναι το ίδιο και είναι ένα. Αφού λοιπόν δεν είναι το ίδιο πράγμα, όπως ούτε και το χρώμα ταυτίζεται με το ορατό, είναι φανερό ότι η εντελέχεια του δυνατού, ως κάτι το δυνατόν, θα είναι η κίνηση.

Είναι λοιπόν φανερό ότι η κίνηση είναι αυτή που ορίσαμε, και ότι τότε κινείται κάτι όταν η εντελέχειά του υφίσταται – ούτε νωρίτερα ούτε αργότερα. Γιατί το κάθε πράγμα ενδέχεται άλλοτε να ενεργεί και άλλοτε όχι, όπως λ.χ. συμβαίνει με το «οικοδομητό»: η ενέργεια του «οικοδομητού», ως κάτι που μπορεί να οικοδομηθεί, είναι η οικοδόμηση (πράγματι, η ενέργεια είναι είτε η οικοδόμηση είτε η οικία· όταν όμως η οικία υπάρχει, δεν υπάρχει πλέον το «οικοδομητό»· όμως οικοδομείται ακριβώς το «οικοδομητό»· κατ' ανάγκην λοιπόν η ενέργεια είναι η οικοδόμηση). Και η οικοδόμηση είναι μια συγκεκριμένη κίνηση. Ωστόσο η ίδια συλλογιστική μπορεί να εφαρμοστεί και στις άλλες κινήσεις.

Βασικές φυσικές έννοιες – Τόπος

***Φυσικά* Δ.2,4**

Ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν καθ' αὑτὸ τὸ δὲ κατ' ἄλλο λέγεται,
καὶ τόπος ὁ μὲν κοινός, ἐν ᾧ ἅπαντα τὰ σώματά ἐστιν,
ὁ δ' ἴδιος, ἐν ᾧ πρώτῳ (λέγω δὲ οἷον σὺ νῦν ἐν τῷ οὐρανῷ
ὅτι ἐν τῷ ἀέρι οὗτος δ' ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἐν τῷ ἀέρι δὲ ὅτι
209a.35
ἐν τῇ γῇ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐν ταύτῃ ὅτι ἐν τῷδε τῷ τόπῳ,
209b.1
ὃς περιέχει οὐδὲν πλέον ἢ σέ), εἰ δή ἐστιν ὁ τόπος τὸ πρῶτον
περιέχον ἕκαστον τῶν σωμάτων, πέρας τι ἂν εἴη

Τί δέ ποτ' ἐστὶν ὁ τόπος, ὧδ' ἂν γένοιτο φανερόν. λά-
βωμεν δὲ περὶ αὐτοῦ ὅσα δοκεῖ ἀληθῶς καθ' αὑτὸ ὑπάρ-
χειν αὐτῷ. ἀξιοῦμεν δὴ τὸν τόπον εἶναι πρῶτον μὲν περιέ-
211a.1
χον ἐκεῖνο οὗ τόπος ἐστί, καὶ μηδὲν τοῦ πράγματος, ἔτι
τὸν πρῶτον μήτ' ἐλάττω μήτε μείζω, ἔτι ἀπολείπεσθαι
ἑκάστου καὶ χωριστὸν εἶναι, πρὸς δὲ τούτοις πάντα τό-
πον ἔχειν τὸ ἄνω καὶ κάτω, καὶ φέρεσθαι φύσει καὶ μέ-
211a.5
νειν ἐν τοῖς οἰκείοις τόποις ἕκαστον τῶν σωμάτων, τοῦτο δὲ
ποιεῖν ἢ ἄνω ἢ κάτω.

εἰ τοίνυν μηδὲν τῶν τριῶν
ὁ τόπος ἐστίν, μήτε τὸ εἶδος μήτε ἡ ὕλη μήτε διάστημά τι
ἀεὶ ὑπάρχον ἕτερον παρὰ τὸ τοῦ πράγματος τοῦ μεθιστα-
212a.5
μένου, ἀνάγκη τὸν τόπον εἶναι τὸ λοιπὸν τῶν τεττά-
ρων, τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος <καθ' ὃ συνάπτει
τῷ περιεχομένῳ>. λέγω δὲ τὸ περιεχόμενον σῶμα
τὸ κινητὸν κατὰ φοράν. δοκεῖ δὲ μέγα τι εἶναι καὶ
χαλεπὸν ληφθῆναι ὁ τόπος διά τε τὸ παρεμφαίνεσθαι τὴν
ὕλην καὶ τὴν μορφήν, καὶ διὰ τὸ ἐν ἠρεμοῦντι τῷ περιέχοντι
212a.10

γίγνεσθαι τὴν μετάστασιν τοῦ φερομένου· ἐνδέχεσθαι γὰρ φαίνεται εἶναι διάστημα μεταξὺ ἄλλο τι τῶν κινουμένων μεγεθῶν. συμβάλλεται δέ τι καὶ ὁ ἀὴρ δοκῶν ἀσώματος εἶναι· φαίνεται γὰρ οὐ μόνον τὰ πέρατα τοῦ ἀγγείου εἶναι ὁ τόπος, ἀλλὰ καὶ τὸ μεταξὺ ὡς κενὸν <ὄν>. ἔστι δ' ὥσπερ τὸ ἀγγεῖον τόπος μεταφορητός, οὕτως καὶ ὁ τόπος ἀγγεῖον ἀμετακίνητον. διὸ ὅταν μὲν ἐν κινουμένῳ κινῆται καὶ μεταβάλλῃ τὸ ἐντός, οἷον ἐν ποταμῷ πλοῖον, ὡς ἀγγείῳ χρῆται μᾶλλον ἢ τόπῳ τῷ περιέχοντι. βούλεται δ' ἀκίνητος εἶναι ὁ τόπος· διὸ ὁ πᾶς μᾶλλον ποταμὸς τόπος, ὅτι ἀκίνητος ὁ πᾶς. ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος. καὶ διὰ τοῦτο τὸ μέσον τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸ ἔσχατον τὸ πρὸς ἡμᾶς τῆς κύκλῳ φορᾶς δοκεῖ εἶναι τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω μάλιστα πᾶσι κυρίως, ὅτι τὸ μὲν αἰεὶ μένει, τοῦ δὲ κύκλῳ τὸ ἔσχατον ὡσαύτως ἔχον μένει. ὥστ' ἐπεὶ τὸ μὲν κοῦφον τὸ ἄνω φερόμενόν ἐστι φύσει, τὸ δὲ βαρὺ τὸ κάτω, τὸ μὲν πρὸς τὸ μέσον περιέχον πέρας κάτω ἐστίν, καὶ αὐτὸ τὸ μέσον, τὸ δὲ πρὸς τὸ ἔσχατον ἄνω, καὶ αὐτὸ τὸ ἔσχατον· καὶ διὰ τοῦτο δοκεῖ ἐπίπεδόν τι εἶναι καὶ οἷον ἀγγεῖον ὁ τόπος καὶ περιέχον. ἔτι ἅμα τῷ πράγματι ὁ τόπος· ἅμα γὰρ τῷ πεπερασμένῳ τὰ πέρατα.

Επειδή τώρα κάτι λέγεται καθ’ εαυτό και κάτι λέγεται ως προς κάτι άλλο, θα ισχύει και για τον τόπο ότι άλλος είναι ο κοινός τόπος, μέσα στον οποίο υπάρχουν όλα τα σώματα, και άλλος ο ιδιαίτερος τόπος, όπου κάτι βρίσκεται πρωταρχικά (για παράδειγμα, μπορώ να πω για σένα ότι βρίσκεσαι τώρα μέσα στο σύμπαν, γιατί βρίσκεσαι μέσα στην ατμόσφαιρα που κι αυτή βρίσκεται μέσα στο σύμπαν, και είσαι μέσα στην ατμόσφαιρα γιατί είσαι στη Γη, και είσαι στη Γη γιατί βρίσκεσαι σε αυτόν εδώ τον τόπο, ο οποίος δεν περιέχει τίποτε περισσότερο από σένα). Αν λοιπόν ο τόπος είναι το πρωταρχικό περιέχον του κάθε σώματος, θα είναι κάποιο είδος πέρατος...

Τι είναι τέλος πάντων ο τόπος, θα γίνει αμέσως φανερό. Θα ξεκινήσουμε από όσα στοιχεία πιστεύουμε ότι όντως χαρακτηρίζουν τον τόπο καθ’ εαυτόν. Απαιτούμε λοιπόν καταρχάς να είναι ο τόπος το πρωταρχικό περιέχον εκείνου το πράγματος, του οποίου αποτελεί τόπο, χωρίς όμως να ανήκει στο ίδιο το πράγμα. Ακόμη,

ο πρωταρχικός τόπος δεν θα είναι ούτε μικρότερος ούτε μεγαλύτερος από το πράγμα, και δεν θα μπορεί να εγκαταλειφθεί από κάθε σώμα, αν και είναι κάτι το ξεχωριστό. Τέλος, κάθε τόπος θα εμπεριέχει το επάνω και το κάτω, και κάθε σώμα θα κινείται εκ φύσεως προς τον οικείο τόπο, και εκεί θα παραμένει, είτε αυτό γίνεται επάνω είτε κάτω…

Εφόσον λοιπόν ο τόπος δεν είναι κανένα από τα τρία –ούτε το είδος, ούτε η ύλη, ούτε μια διάσταση που υπάρχει μονίμως και είναι διαφορετική από την αντίστοιχη του μετακινούμενου σώματος–, ο τόπος θα είναι κατ' ανάγκην το τέταρτο που απομένει. Θα είναι δηλαδή το πέρας του περιέχοντος σώματος – εκεί όπου έρχεται σε επαφή με το περιεχόμενο σώμα. Και ως περιεχόμενο σώμα εννοώ αυτό που έχει τη δυνατότητα να μετακινηθεί.

Ο τόπος θεωρείται μεγάλο και δύσκολο στη σύλληψή του πρόβλημα, αφενός γιατί φαίνεται να συγχέεται με την ύλη και τη μορφή και αφετέρου γιατί η αντιμετάθεση του μετακινούμενου σώματος πραγματοποιείται μέσα στο ακίνητο περιέχον. Πράγματι, έτσι δημιουργείται η εντύπωση ότι ενδέχεται να υπάρχει κάποια διάσταση στο ενδιάμεσο, διαφορετική από τα κινούμενα μεγέθη. Στο πρόβλημα μάλιστα συμβάλλει και ο αέρας, που πολλοί πιστεύουν ότι είναι ασώματος. Έτσι ο τόπος μοιάζει να μην ταυτίζεται μόνο με τα πέρατα του δοχείου, αλλά και με το ενδιάμεσο που θεωρείται κενό.

Όπως το δοχείο όμως είναι ένας μεταφερόμενος τόπος, έτσι και ο τόπος είναι ένα αμετακίνητο δοχείο. Γι' αυτό και στην περίπτωση που κάτι κινείται και αλλάζει μέσα σε κινούμενο πλαίσιο, όπως το πλοίο στο ποτάμι, το περιέχον λειτουργεί περισσότερο ως δοχείο παρά ως τόπος. Γιατί, θέλουμε ο τόπος να είναι ακίνητος. Άρα θεωρούμε τόπο μάλλον όλον τον ποταμό, γιατί ο ποταμός ως όλον είναι ακίνητος. Κατά συνέπειαν, το πρωταρχικό και ακίνητο πέρας του περιέχοντος, αυτό θα είναι ο τόπος.

Γι' αυτόν τον λόγο θεωρούμε ότι το κέντρο του σύμπαντος και το έσχατο προς εμάς όριο της κυκλικής περιφοράς του ουρανού είναι αντιστοίχως το κατεξοχήν κάτω και επάνω για όλα τα πράγματα· γιατί το κέντρο μένει αιωνίως ακίνητο, ενώ το έσχατο όριο της κυκλικής περιφοράς παραμένει και αυτό αναλλοίωτο. Επειδή λοιπόν ελαφρύ είναι αυτό που εκ φύσεως πηγαίνει προς τα επάνω, και βαρύ αυτό που πηγαίνει προς τα κάτω, το περιέχον πέρας προς την πλευρά του κέντρου, και το ίδιο το κέντρο του σύμπαντος, είναι το κάτω, ενώ το πέρας προς την πλευρά του έσχατου ορίου, και το ίδιο το έσχατο όριο, είναι το επάνω. Και για τον ίδιο λόγο θεωρούμε ότι ο τόπος είναι μία επιφάνεια, ότι είναι σαν ένα δοχείο που περιέχει. Και ακόμη, ότι ο τόπος βρίσκεται μαζί με το πράγμα· γιατί τα πέρατα βρίσκονται μαζί με το πεπερασμένο.

Βασικές φυσικές έννοιες – Χρόνος

***Φυσικά* Δ.11**

ὅτι μὲν οὖν οὔτε κίνησις οὔτ' ἄνευ κινήσεως ὁ χρόνος ἐστί, φανερόν· ληπτέον δέ, ἐπεὶ ζητοῦμεν τί ἐστιν ὁ χρόνος, ἐντεῦθεν ἀρχομένοις, τί τῆς κινήσεώς ἐστιν. ἅμα γὰρ κινήσεως αἰσθανόμεθα καὶ χρόνου· καὶ γὰρ ἐὰν ᾖ σκότος καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν, κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῇ, εὐθὺς ἅμα δοκεῖ τις γεγονέναι καὶ χρόνος. ἀλλὰ μὴν καὶ ὅταν γε χρόνος δοκῇ γεγονέναι τις, ἅμα καὶ κίνησίς τις δοκεῖ γεγονέναι. ὥστε ἤτοι κίνησις ἢ τῆς κινήσεώς τί ἐστιν ὁ χρόνος. ἐπεὶ οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν.

ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον κινεῖται ἔκ τινος εἴς τι καὶ πᾶν μέγεθος συνεχές, ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει ἡ κίνησις· διὰ γὰρ τὸ τὸ μέγεθος εἶναι συνεχὲς καὶ ἡ κίνησίς ἐστιν συνεχής, διὰ δὲ τὴν κίνησιν ὁ χρόνος· ὅση γὰρ ἡ κίνησις, τοσοῦτος καὶ ὁ χρόνος αἰεὶ δοκεῖ γεγονέναι. τὸ δὴ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν. ἐνταῦθα μὲν δὴ τῇ θέσει· ἐπεὶ δ' ἐν τῷ μεγέθει ἔστι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάγκη καὶ ἐν κινήσει εἶναι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ. ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν χρόνῳ ἔστιν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον διὰ τὸ ἀκολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν. ἔστι δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ὃ μέν ποτε ὂν κίνησις [ἐστιν]· τὸ μέντοι εἶναι αὐτῷ ἕτερον καὶ οὐ κίνησις. ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν χρόνον γε γνωρίζομεν ὅταν ὁρίσωμεν τὴν κίνησιν, τῷ πρότερον καὶ ὕστερον ὁρίζοντες· καὶ τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον, ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου ἐν τῇ κινήσει αἴσθησιν λάβωμεν. ὁρίζομεν δὲ τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑπολαβεῖν αὐτά, καὶ μεταξύ τι αὐτῶν ἕτερον· ὅταν γὰρ

ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπῃ ἡ ψυχὴ
τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, τότε καὶ τοῦτό φα-
μεν εἶναι χρόνον· τὸ γὰρ ὁριζόμενον τῷ νῦν χρόνος εἶναι
219a.30
δοκεῖ· καὶ ὑποκείσθω. ὅταν μὲν οὖν ὡς ἓν τὸ νῦν αἰσθανώ-
μεθα, καὶ μὴ ἤτοι ὡς πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ἢ
ὡς τὸ αὐτὸ μὲν προτέρου δὲ καὶ ὑστέρου τινός, οὐ δοκεῖ χρό-
νος γεγονέναι οὐδείς, ὅτι οὐδὲ κίνησις. ὅταν δὲ τὸ πρότερον
219b.1
καὶ ὕστερον, τότε λέγομεν χρόνον· τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος,
ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

οὐκ ἄρα κί-
νησις ὁ χρόνος ἀλλ' ᾗ ἀριθμὸν ἔχει ἡ κίνησις. σημεῖον δέ·
τὸ μὲν γὰρ πλεῖον καὶ ἔλαττον κρίνομεν ἀριθμῷ, κίνησιν δὲ
219b.5
πλείω καὶ ἐλάττω χρόνῳ· ἀριθμὸς ἄρα τις ὁ χρόνος. ἐπεὶ
δ' ἀριθμός ἐστι διχῶς (καὶ γὰρ τὸ ἀριθμούμενον καὶ τὸ ἀριθ-
μητὸν ἀριθμὸν λέγομεν, καὶ ᾧ ἀριθμοῦμεν), ὁ δὴ χρόνος ἐστὶν
τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν.

φανερὸν δὲ καὶ ὅτι εἴτε χρόνος μὴ εἴη, τὸ νῦν οὐκ ἂν
220a.1
εἴη, εἴτε τὸ νῦν μὴ εἴη, χρόνος οὐκ ἂν εἴη· ἅμα γὰρ ὥσπερ
τὸ φερόμενον καὶ ἡ φορά, οὕτως καὶ ὁ ἀριθμὸς ὁ τοῦ φερο-
μένου καὶ ὁ τῆς φορᾶς. χρόνος μὲν γὰρ ὁ τῆς φορᾶς ἀρι-
θμός, τὸ νῦν δὲ ὡς τὸ φερόμενον, οἷον μονὰς ἀριθμοῦ. καὶ
220a.5
συνεχής τε δὴ ὁ χρόνος τῷ νῦν, καὶ διῄρηται κατὰ τὸ νῦν·
ἀκολουθεῖ γὰρ καὶ τοῦτο τῇ φορᾷ καὶ τῷ φερομένῳ. καὶ
γὰρ ἡ κίνησις καὶ ἡ φορὰ μία τῷ φερομένῳ, ὅτι ἕν (καὶ
οὐχ ὅ ποτε ὄν – καὶ γὰρ ἂν διαλίποι – ἀλλὰ τῷ λόγῳ)· καὶ
ὁρίζει δὲ τὴν πρότερον καὶ ὕστερον κίνησιν τοῦτο. ἀκολουθεῖ
220a.10
δὲ καὶ τοῦτό πως τῇ στιγμῇ· καὶ γὰρ ἡ στιγμὴ καὶ συνέχει
τὸ μῆκος καὶ ὁρίζει· ἔστι γὰρ τοῦ μὲν ἀρχὴ τοῦ δὲ τελευτή.
ἀλλ' ὅταν μὲν οὕτω λαμβάνῃ τις ὡς δυσὶ χρώμενος τῇ μιᾷ,
ἀνάγκη ἵστασθαι, εἰ ἔσται ἀρχὴ καὶ τελευτὴ ἡ αὐτὴ στιγμή·

τὸ δὲ νῦν διὰ τὸ κινεῖσθαι τὸ φερόμενον αἰεὶ ἕτερον. ὥσθ' ὁ χρόνος ἀριθμὸς οὐχ ὡς τῆς αὐτῆς στιγμῆς, ὅτι ἀρχὴ καὶ τελευτή, ἀλλ' ὡς τὰ ἔσχατα τῆς γραμμῆς μᾶλλον – καὶ οὐχ ὡς τὰ μέρη, διά τε τὸ εἰρημένον (τῇ γὰρ μέσῃ στιγμῇ ὡς δυσὶ χρήσεται, ὥστε ἠρεμεῖν συμβήσεται), καὶ ἔτι φανερὸν ὅτι οὐδὲν μόριον τὸ νῦν τοῦ χρόνου, οὐδ' ἡ διαίρεσις τῆς κινήσεως, ὥσπερ οὐδ' ἡ στιγμὴ τῆς γραμμῆς· αἱ δὲ γραμμαὶ αἱ δύο τῆς μιᾶς μόρια. †ᾗ μὲν οὖν πέρας τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν· ᾗ δ' ἀριθμεῖ, ἀριθμός †· τὰ μὲν γὰρ πέρατα ἐκείνου μόνον ἐστὶν οὗ ἐστιν πέρατα, ὁ δ' ἀριθμὸς ὁ τῶνδε τῶν ἵππων, ἡ δεκάς, καὶ ἄλλοθι. ὅτι μὲν τοίνυν ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστιν κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, καὶ συνεχής (συνεχοῦς γάρ), φανερόν.

Ότι ο χρόνος λοιπόν ούτε κίνηση είναι ούτε υπάρχει χωρίς κίνηση, είναι φανερό. Αφού λοιπόν ζητούμε τι είναι ο χρόνος, ας ξεκινήσουμε από αυτό: ας προσδιορίσουμε τι είναι για την κίνηση ο χρόνος. Γιατί αισθανόμαστε ταυτοχρόνως την κίνηση και τον χρόνο. Πράγματι, όταν, ενώ βρισκόμαστε στο σκοτάδι και τίποτε δεν επιδρά στο σώμα μας, εκδηλώνεται μέσα στην ψυχή μας κάποια κίνηση, αμέσως καταλαβαίνουμε ότι πέρασε και κάποιος χρόνος. Και, αντιστρόφως, όταν καταλάβουμε ότι πέρασε χρόνος, ταυτοχρόνως νομίζουμε ότι κάποια κίνηση εκδηλώθηκε. Συνεπώς ο χρόνος, ή θα είναι κίνηση, ή θα είναι κάποια πλευρά της κίνησης· και εφόσον κίνηση δεν είναι, θα είναι κατ’ ανάγκην κάποια πλευρά της κίνησης.

Επειδή όμως αυτό που κινείται, κινείται από κάποιο πράγμα προς κάποιο άλλο πράγμα, και επειδή κάθε μέγεθος είναι συνεχές, έπεται ότι η κίνηση θα ακολουθεί λογικά το μέγεθος. Γιατί, επειδή το μέγεθος είναι συνεχές, είναι και η κίνηση συνεχής. Και, επειδή η κίνηση είναι συνεχής, είναι και ο χρόνος συνεχής. Γιατί, όση είναι η κίνηση που έχει κάθε φορά πραγματοποιηθεί, άλλος τόσος φαίνεται να είναι και ο χρόνος που έχει κάθε φορά περάσει.

Το πριν και το μετά πάντως εντοπίζονται κατ’ αρχήν στον τόπο· και εκεί εξαρτώνται από τη θέση. Επειδή λοιπόν το πριν και το μετά συνδέονται με το μέγεθος, θα υπάρχει κατ’ ανάγκην πριν και το μετά και στην κίνηση, και θα είναι κάτι ανάλογο. Αλλά και στον χρόνο θα υπάρχει το πριν και το μετά, αφού χρόνος και κίνηση ακολουθούν πάντοτε το ένα το άλλο. Το πριν και το μετά στην κίνηση είναι αυτά που, επειδή ακριβώς υπάρχουν, υπάρχει και η κίνηση. Ως προς το είναι τους, βεβαίως, είναι διαφορετικά, και δεν ταυτίζονται με την κίνηση.

Ωστόσο είναι γεγονός ότι τον χρόνο τον γνωρίζουμε, όταν έχουμε ήδη οριοθετήσει την κίνηση, την οποία οριοθετούμε ακριβώς μέσω του πριν και του μετά. Λέμε λοιπόν ότι έχει περάσει χρόνος, όταν έχουμε

αίσθηση του προηγουμένου και του επομένου στην κίνηση. Οριοθετούμε όμως θεωρώντας ότι το προηγούμενο και το επόμενο συνεχώς αλλάζουν, και ότι ανάμεσά τους υπάρχει πάντοτε κάτι διαφορετικό. Πράγματι, όταν αντιληφθούμε ότι είναι διαφορετικά τα άκρα πέριξ του ενδιάμεσου, και η ψυχή μας αποφανθεί ότι δύο είναι τα «τώρα», δηλαδή αφενός το προηγούμενο και αφετέρου το επόμενο, τότε είναι που λέμε ότι αυτό το ενδιάμεσο είναι χρόνος. Γιατί αυτό που οριοθετείται μέσω του «τώρα», θεωρούμε ότι είναι χρόνος. Και αυτό ας το θεωρήσουμε δεδομένο. Όταν λοιπόν αισθανόμαστε το «τώρα» ως μοναδικό και όχι ως προηγούμενο και επόμενο στην κίνηση, ούτε ως το ίδιο «τώρα», το οποίο ανήκει τόσο σε κάτι προηγούμενο όσο και σε κάτι επόμενο, τότε δεν θεωρούμε ότι πέρασε κανένας χρόνος, γιατί δεν υπήρξε και καμία κίνηση. Όταν όμως αισθανόμαστε το πριν και το μετά, τότε μιλάμε για χρόνο. Γιατί αυτό ακριβώς είναι ο χρόνος: αριθμός της κίνησης σύμφωνα με το πριν και το μετά.

Ο χρόνος επομένως δεν είναι κίνηση, αλλά εκείνο χάρη στο οποίο η κίνηση διαθέτει αριθμό. Μια ένδειξη γι' αυτό είναι η εξής: διακρίνουμε το περισσότερο και το λιγότερο μέσω του αριθμού· την περισσότερη όμως και τη λιγότερη κίνηση τη διακρίνουμε μέσω του χρόνου. Άρα ο χρόνος είναι κάποιος αριθμός. Επειδή όμως ο αριθμός έχει δύο σημασίες (γιατί ονομάζουμε «αριθμό» και αυτό το οποίο αριθμείται ή μπορεί να αριθμηθεί, και αυτό μέσω του οποίου αριθμούμε), ο χρόνος θα είναι εκείνο το οποίο αριθμείται, και όχι εκείνο μέσω του οποίου αριθμούμε…

Ο χρόνος είναι συνεχής λόγω του «τώρα» και διαιρείται ως προς το «τώρα» – και εδώ ο χρόνος ακολουθεί τη μετακίνηση και το μετακινούμενο. Γιατί μία συγκεκριμένη κίνηση, μία μετακίνηση, αντιστοιχεί στο μετακινούμενο σώμα, επειδή ακριβώς και αυτό είναι ένα (και αυτό όχι επειδή γενικώς κινείται –γιατί θα μπορούσε και να σταματήσει να κινείται–, αλλά γιατί είναι το υπαρκτό σώμα που κινείται). Το κινούμενο είναι αυτό που οριοθετεί την προηγούμενη και την επόμενη κίνηση. Και εδώ ακολουθεί, κατά κάποιον τρόπο, το σημείο. Γιατί το σημείο και συνέχει το μήκος και είναι αυτό που το οριοθετεί, καθώς είναι αφετηρία του ενός τμήματος και τέρμα του άλλου. Αλλά όταν κάποιος εκλάβει το ένα σημείο σαν να είναι δύο διαφορετικά σημεία, τότε θα αναγκαστεί να σταματήσει, από τη στιγμή που το ίδιο σημείο είναι και αφετηρία και τέρμα. Όσο για το «τώρα» είναι πάντοτε διαφορετικό, εξαιτίας της κίνησης του σώματος. Και έτσι ο χρόνος θα είναι αριθμός, όχι όμως σαν να απαριθμεί τέτοια σημεία, όπως αυτό που είναι ταυτοχρόνως αφετηρία και τέρμα, αλλά μάλλον σαν αυτά που αποτελούν πέρατα μιας γραμμής· και θα είναι ο χρόνος αριθμός όχι σαν να απαριθμεί συγκεκριμένα μέρη, για τον λόγο που αναφέραμε (γιατί θα τότε θα χρησιμοποιήσει το ενδιάμεσο σημείο σαν να είναι δύο σημεία, με αποτέλεσμα να ακινητοποιηθεί).

Είναι ακόμη φανερό πως το «τώρα» δεν αποτελεί μέρος του χρόνου, ούτε η τομή μέρος της κίνησης, όπως ούτε το σημείο αποτελεί μέρος της γραμμής. Μέρη της μίας γραμμής είναι τα δύο ευθύγραμμα τμήματα. Ως πέρας λοιπόν, το «τώρα» δεν είναι χρόνος, αλλά κάτι που απλώς χαρακτηρίζει τον χρόνο· ενώ, εφόσον απαριθμεί, είναι αριθμός. Γιατί τα πέρατα ανήκουν μόνο σε εκείνο του οποίου αποτελούν πέρατα· ενώ ο αριθμός –για παράδειγμα, ο αριθμός 10 αυτών εδώ των αλόγων– εφαρμόζεται και αλλού. Ωστόσο, είναι πλέον φανερό ότι ο χρόνος είναι αριθμός της κίνησης σύμφωνα με το πριν και το μετά, και ότι είναι συνεχής (γιατί και η κίνηση είναι συνεχής).

Το Κινούν Ακίνητο Ι

***Φυσικά* Θ.5-6**

εἰ δὴ ἀνάγκη πᾶν τὸ κινούμενον ὑπό τινός τε κινεῖσθαι, καὶ ἢ ὑπὸ κινουμένου ὑπ' ἄλλου ἢ μή, καὶ εἰ μὲν ὑπ' ἄλλου [κινουμένου], ἀνάγκη τι εἶναι κινοῦν ὃ οὐχ ὑπ' ἄλλου πρῶτον, εἰ δὲ τοιοῦτο τὸ πρῶτον, οὐκ ἀνάγκη θάτερον (ἀδύνατον γὰρ εἰς ἄπειρον ἰέναι τὸ κινοῦν καὶ κινούμενον ὑπ' ἄλλου αὐτό· τῶν γὰρ ἀπείρων οὐκ ἔστιν οὐδὲν πρῶτον) – εἰ οὖν ἅπαν μὲν τὸ κινούμενον ὑπό τινος κινεῖται, τὸ δὲ πρῶτον κινοῦν κινεῖται μέν, οὐχ ὑπ' ἄλλου δέ, ἀνάγκη αὐτὸ ὑφ' αὑτοῦ κινεῖσθαι.

ἔτι δὲ καὶ ὧδε τὸν αὐτὸν τοῦτον λόγον ἔστιν ἐπελθεῖν. πᾶν γὰρ τὸ κινοῦν τί τε κινεῖ καὶ τινί. ἢ γὰρ αὑτῷ κινεῖ τὸ κινοῦν ἢ ἄλλῳ, οἷον ἄνθρωπος ἢ αὐτὸς ἢ τῇ βακτηρίᾳ, καὶ ὁ ἄνεμος κατέβαλεν ἢ αὐτὸς ἢ ὁ λίθος ὃν ἔωσεν. ἀδύνατον δὲ κινεῖν ἄνευ τοῦ αὐτὸ αὑτῷ κινοῦντος τὸ ᾧ κινεῖ· ἀλλ' εἰ μὲν αὐτὸ αὑτῷ κινεῖ, οὐκ ἀνάγκη ἄλλο εἶναι ᾧ κινεῖ, ἂν δὲ ᾖ ἕτερον τὸ ᾧ κινεῖ, ἔστιν τι ὃ κινήσει οὐ τινὶ ἀλλ' αὑτῷ, ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν. εἰ οὖν κινούμενόν τι κινεῖ, ἀνάγκη στῆναι καὶ μὴ εἰς ἄπειρον ἰέναι· εἰ γὰρ ἡ βακτηρία κινεῖ τῷ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς χειρός, ἡ χεὶρ κινεῖ τὴν βακτηρίαν· εἰ δὲ καὶ ταύτῃ ἄλλο κινεῖ, καὶ ταύτην ἕτερόν τι τὸ κινοῦν. ὅταν δή τινι κινῇ ἀεὶ ἕτερον, ἀνάγκη εἶναι πρότερον τὸ αὐτὸ αὑτῷ κινοῦν. εἰ οὖν κινεῖται μὲν τοῦτο, μὴ ἄλλο δὲ τὸ κινοῦν αὐτό, ἀνάγκη αὐτὸ αὑτὸ κινεῖν· ὥστε καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον ἤτοι εὐθὺς τὸ κινούμενον ὑπὸ τοῦ αὐτὸ κινοῦντος κινεῖται, ἢ ἔρχεταί ποτε εἰς τὸ τοιοῦτον.

τρία γὰρ ἀνάγκη εἶναι, τό τε

κινούμενον καὶ τὸ κινοῦν καὶ τὸ ᾧ κινεῖ. τὸ μὲν οὖν κινούμενον ἀνάγκη κινεῖσθαι, κινεῖν δ' οὐκ ἀνάγκη· τὸ δ' ᾧ κινεῖ, καὶ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι (συμμεταβάλλει γὰρ τοῦτο ἅμα καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τῷ κινουμένῳ ὄν· δῆλον δ' ἐπὶ τῶν κατὰ τόπον κινούντων· ἅπτεσθαι γὰρ ἀλλήλων ἀνάγκη μέχρι τινός)· τὸ δὲ κινοῦν οὕτως ὥστ' εἶναι μὴ ᾧ κινεῖ, ἀκίνητον. ἐπεὶ δ' ὁρῶμεν τὸ ἔσχατον, ὃ κινεῖσθαι μὲν δύναται, κινήσεως δ' ἀρχὴν οὐκ ἔχει, καὶ ὃ κινεῖται μέν, ὑπ' ἄλλου δὲ ἀλλ' οὐχ ὑφ' αὑτοῦ, εὔλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν.

ὥστε τοῦτο σκεπτέον λαβοῦσιν ἄλλην ἀρχήν, εἴ τι κινεῖ αὐτὸ αὑτό, πῶς κινεῖ καὶ τίνα τρόπον.

ἀναγκαῖον δὴ τὸ κινούμενον ἅπαν εἶναι διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά· τοῦτο γὰρ δέδεικται πρότερον ἐν τοῖς καθόλου τοῖς περὶ φύσεως, ὅτι πᾶν τὸ καθ' αὑτὸ κινούμενον συνεχές. ἀδύνατον δὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν πάντῃ κινεῖν αὐτὸ αὑτό· φέροιτο γὰρ ἂν ὅλον καὶ φέροι τὴν αὐτὴν φοράν, ἓν ὂν καὶ ἄτομον τῷ εἴδει, καὶ ἀλλοιοῖτο καὶ ἀλλοιοῖ, ὥστε διδάσκοι ἂν καὶ μανθάνοι ἅμα, καὶ ὑγιάζοι καὶ ὑγιάζοιτο τὴν αὐτὴν ὑγίειαν. ἔτι διώρισται ὅτι κινεῖται τὸ κινητόν· τοῦτο δ' ἐστὶν δυνάμει κινούμενον, οὐκ ἐντελεχείᾳ, τὸ δὲ δυνάμει εἰς ἐντελέχειαν βαδίζει, ἔστιν δ' ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελής. τὸ δὲ κινοῦν ἤδη ἐνεργείᾳ ἔστιν, οἷον θερμαίνει τὸ θερμὸν καὶ ὅλως γεννᾷ τὸ ἔχον τὸ εἶδος. ὥσθ' ἅμα τὸ αὐτὸ κατὰ τὸ αὐτὸ θερμὸν ἔσται καὶ οὐ θερμόν. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὅσων τὸ κινοῦν ἀνάγκη ἔχειν τὸ συνώνυμον. τὸ μὲν ἄρα κινεῖ τὸ δὲ κινεῖται τοῦ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦντος.

ὅτι δ' οὐκ ἔστιν αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν οὕτως ὥσθ' ἑκάτερον ὑφ' ἑκατέρου

κινεῖσθαι, ἐκ τῶνδε φανερόν. οὔτε γὰρ ἔσται πρῶτον κινοῦν οὐδέν, εἴ γε αὐτὸ ἑαυτὸ κινήσει ἑκάτερον (τὸ γὰρ πρότερον αἰτιώτερον τοῦ κινεῖσθαι τοῦ ἐχομένου καὶ κινήσει μᾶλλον· διχῶς γὰρ κινεῖν ἦν, τὸ μὲν τὸ ὑπ' ἄλλου κινούμενον αὐτό, τὸ δ' αὑτῷ· ἐγγύτερον δὲ τὸ πορρώτερον τοῦ κινουμένου τῆς ἀρχῆς ἢ τὸ μεταξύ)· ἔτι οὐκ ἀνάγκη τὸ κινοῦν κινεῖσθαι εἰ μὴ ὑφ' αὑτοῦ· κατὰ συμβεβηκὸς ἄρα ἀντικινεῖ θάτερον. ἔλαβον τοίνυν ἐνδέχεσθαι μὴ κινεῖν· ἔστιν ἄρα τὸ μὲν κινούμενον τὸ δὲ κινοῦν ἀκίνητον. ἔτι οὐκ ἀνάγκη τὸ κινοῦν ἀντικινεῖσθαι, ἀλλ' ἢ ἀκίνητόν γέ τι κινεῖν ἀνάγκη ἢ αὐτὸ ὑφ' αὑτοῦ κινούμενον, εἴπερ ἀνάγκη ἀεὶ κίνησιν εἶναι. ἔτι ἣν κινεῖ κίνησιν, κινοῖτ' ἄν, ὥστε τὸ θερμαῖνον θερμαίνεται.

ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τοῦ πρώτως αὐτὸ αὑτὸ κινοῦντος οὔτε ἓν μόριον οὔτε πλείω κινήσει αὐτὸ αὑτὸ ἕκαστον. τὸ γὰρ ὅλον εἰ κινεῖται αὐτὸ ὑφ' αὑτοῦ, ἤτοι ὑπὸ τῶν αὐτοῦ τινὸς κινήσεται ἢ ὅλον ὑφ' ὅλου. εἰ μὲν οὖν τῷ κινεῖσθαί τι μόριον αὐτὸ ὑφ' αὑτοῦ, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ πρῶτον αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν (χωρισθὲν γὰρ τοῦτο μὲν κινήσει αὐτὸ αὑτό, τὸ δὲ ὅλον οὐκέτι)· εἰ δὲ ὅλον ὑφ' ὅλου κινεῖται, κατὰ συμβεβηκὸς ἂν ταῦτα κινοῖ αὐτὰ ἑαυτά. ὥστε εἰ μὴ ἀναγκαῖον, εἰλήφθω μὴ κινούμενα ὑφ' αὑτῶν. τῆς ὅλης ἄρα τὸ μὲν κινήσει ἀκίνητον ὂν τὸ δὲ κινηθήσεται· μόνως γὰρ οὕτως οἷόν τέ τι αὐτοκίνητον εἶναι. ἔτι εἴπερ ἡ ὅλη αὐτὴ αὑτὴν κινεῖ, τὸ μὲν κινήσει αὐτῆς, τὸ δὲ κινήσεται. ἡ ἄρα ΑΒ ὑφ' αὑτῆς τε κινηθήσεται καὶ ὑπὸ τῆς Α.

ἐπεὶ δὲ κινεῖ τὸ μὲν κινούμενον ὑπ' ἄλλου τὸ δ' ἀκίνητον ὄν, καὶ κινεῖται τὸ μὲν κινοῦν τὸ δὲ οὐδὲν κινοῦν, τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν ἀνάγκη ἐξ ἀκινήτου εἶναι κινοῦντος δέ, καὶ ἔτι ἐκ κινουμένου μὴ κινοῦντος δ' ἐξ ἀνάγκης, ἀλλ' ὁπότερ' ἔτυχεν.

φανερὸν τοίνυν ἐκ τούτων ὅτι ἔστιν τὸ πρώτως

258b.5
κινοῦν ἀκίνητον· εἴτε γὰρ εὐθὺς ἵσταται τὸ κινούμενον, ὑπό τι-
νος δὲ κινούμενον, εἰς ἀκίνητον τὸ πρῶτον, εἴτε εἰς κινού-
μενον μέν, αὐτὸ δ' αὑτὸ κινοῦν καὶ ἱστάν, ἀμφοτέρως
συμβαίνει τὸ πρώτως κινοῦν ἅπασιν εἶναι τοῖς κινουμέ-
νοις ἀκίνητον.
258b.10
Ἐπεὶ δὲ δεῖ κίνησιν ἀεὶ εἶναι καὶ μὴ διαλείπειν, ἀν-
άγκη εἶναί τι ἀΐδιον ὃ πρῶτον κινεῖ, εἴτε ἓν εἴτε πλείω· καὶ τὸ
πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον. ἕκαστον μὲν οὖν ἀΐδιον εἶναι τῶν ἀκι-
νήτων μὲν κινούντων δὲ οὐδὲν πρὸς τὸν νῦν λόγον· ὅτι δ' ἀναγ-
καῖον εἶναί τι τὸ ἀκίνητον μὲν αὐτὸ πάσης ἐκτὸς μετα-
258b.15
βολῆς, καὶ ἁπλῶς καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινητικὸν δ'
ἑτέρου, δῆλον ὧδε σκοποῦσιν.

εἴπερ οὖν ἀΐ-
διος ἡ κίνησις, ἀΐδιον καὶ τὸ κινοῦν ἔσται πρῶτον, εἰ ἕν· εἰ
δὲ πλείω, πλείω τὰ ἀΐδια. ἓν δὲ μᾶλλον ἢ πολλά, καὶ
πεπερασμένα ἢ ἄπειρα, δεῖ νομίζειν. τῶν αὐτῶν γὰρ συμ-
259a.10
βαινόντων αἰεὶ τὰ πεπερασμένα μᾶλλον ληπτέον· ἐν γὰρ
τοῖς φύσει δεῖ τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ βέλτιον, ἂν ἐνδέχη-
ται, ὑπάρχειν μᾶλλον. ἱκανὸν δὲ καὶ ἕν, ὃ πρῶτον τῶν
ἀκινήτων ἀΐδιον ὂν ἔσται ἀρχὴ τοῖς ἄλλοις κινήσεως.

ἀλλὰ μὴν εἴ γε ἔστιν τι ἀεὶ τοιοῦτον, κινοῦν μέν τι ἀκίνητον
δὲ αὐτὸ καὶ ἀΐδιον, ἀνάγκη καὶ τὸ πρῶτον ὑπὸ τούτου κι-
260a.1
νούμενον ἀΐδιον εἶναι. ἔστιν δὲ τοῦτο δῆλον μὲν καὶ ἐκ τοῦ
μὴ ἂν ἄλλως εἶναι γένεσιν καὶ φθορὰν καὶ μεταβολὴν τοῖς
ἄλλοις, εἰ μή τι κινήσει κινούμενον· τὸ μὲν γὰρ ἀκίνητον
[τὴν αὐτὴν] ἀεὶ τὸν αὐτὸν κινήσει τρόπον καὶ μίαν κίνησιν,
260a.5
ἅτε οὐδὲν αὐτὸ μεταβάλλον πρὸς τὸ κινούμενον. τὸ δὲ κινού-
μενον ὑπὸ τοῦ κινουμένου μέν, ὑπὸ τοῦ ἀκινήτου δὲ κινουμένου
ἤδη, διὰ τὸ ἄλλως καὶ ἄλλως ἔχειν πρὸς τὰ πράγματα,

οὐ τῆς αὐτῆς ἔσται κινήσεως αἴτιον, ἀλλὰ διὰ τὸ ἐν ἐναντίοις εἶναι τόποις ἢ εἴδεσιν ἐναντίως παρέξεται κινούμενον ἕκαστον τῶν ἄλλων, καὶ ὁτὲ μὲν ἠρεμοῦν ὁτὲ δὲ κινούμενον. φανερὸν δὴ γέγονεν ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὃ κατ' ἀρχὰς ἠποροῦμεν, τί δή ποτε οὐ πάντα ἢ κινεῖται ἢ ἠρεμεῖ, ἢ τὰ μὲν κινεῖται ἀεὶ τὰ δ' ἀεὶ ἠρεμεῖ, ἀλλ' ἔνια ὁτὲ μὲν ὁτὲ δ' οὔ. τούτου γὰρ τὸ αἴτιον δῆλόν ἐστι νῦν, ὅτι τὰ μὲν ὑπὸ ἀκινήτου κινεῖται ἀϊδίου, διὸ ἀεὶ κινεῖται, τὰ δ' ὑπὸ κινουμένου καὶ μεταβάλλοντος, ὥστε καὶ αὐτὰ ἀναγκαῖον μεταβάλλειν. τὸ δ' ἀκίνητον, ὥσπερ εἴρηται, ἅτε ἁπλῶς καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ διαμένον, μίαν καὶ ἁπλῆν κινήσει κίνησιν.

Αν λοιπόν είναι αναγκαίο κάθε κινούμενο να κινείται από κάτι, και εκείνο είτε να είναι κινούμενο από κάτι άλλο είτε όχι, τότε, (1) αν μεν κινείται από άλλο, κατ' ανάγκην θα υπάρχει ένα πρώτο κινούν το οποίο δεν θα κινείται από κάτι άλλο, ενώ (2) αν το πρώτο κινούν είναι τέτοιο, δεν χρειάζεται να το κινεί κάτι άλλο (πράγματι, είναι αδύνατο να επεκτείνουμε επ' άπειρον τη σειρά των κινούντων και κινουμένων από κάτι άλλο, αφού στην άπειρη σειρά δεν υπάρχει κανένα πρώτο). Αν λοιπόν κάθε κινούμενο κινείται από κάτι, ενώ το πρώτο κινούν κινείται και αυτό αλλά όχι από κάτι άλλο, κατ' ανάγκην το πρώτο κινούν θα κινείται από μόνο του.

Ο ίδιος συλλογισμός μπορεί να διατυπωθεί και με τον παρακάτω τρόπο. Κάθε κινούν κινεί κάτι και κινεί με κάτι. Πράγματι, το κινούν είτε κινεί διά του εαυτού του είτε κινεί μέσω κάτι άλλου (και έτσι ο άνθρωπος ή ο ίδιος κινεί ή κινεί με το ραβδί, και ο άνεμος ή έριξε κάτι ο ίδιος κάτω ή το έριξε η πέτρα, την οποία εξώθησε ο άνεμος). Αυτό όμως μέσω του οποίου προκαλείται η κίνηση είναι αδύνατο να κινήσει χωρίς εκείνο που κινείται από μόνο του. Και αν αυτό που κινεί κινείται από μόνο του, δεν χρειάζεται να υπάρχει κάποιο άλλο ενδιάμεσο στην κίνηση· αν όμως κινεί μέσω άλλου, μέσω ενός τρίτου, θα πρέπει να υπάρχει κάτι που θα κινήσει διά του εαυτού του και όχι μέσω άλλου – αλλιώς φτάνουμε στο άπειρο. Αν λοιπόν κάτι κινεί, όντας το ίδιο κινούμενο, είναι ανάγκη να σταματήσουμε κάπου και να μην προχωρούμε επ' άπειρον. Γιατί αν το ραβδί κινεί επειδή κινείται από το χέρι, το χέρι είναι αυτό που κινεί το ραβδί· και αν μέσω του χεριού κάτι άλλο κινεί, τότε υπάρχει ένα άλλο κινούν του χεριού. Όταν λοιπόν κάθε φορά κάτι κινεί με τη μεσολάβηση ενός τρίτου, κατ' ανάγκην προηγουμένως θα υπάρχει ένα κινούν που κινεί διά του εαυτού του. Και αν αυτό κινείται, χωρίς κάτι άλλο να το κινεί, τότε κατ' ανάγκην θα κινείται από μόνο του. Συνεπώς, και με αυτόν τον συλλογισμό, συμπεραίνουμε είτε ότι το κινούμενο κινείται απευθείας από κάτι που κινεί τον εαυτό του είτε ότι διά της αναγωγής φτάνουμε και πάλι σε κάτι τέτοιο…

Πράγματι, τρία πράγματα είναι αναγκαίο να υπάρχουν στην κίνηση: το κινούμενο, το κινούν και αυτό μέσω του οποίου κινεί το κινούν. Το κινούμενο λοιπόν είναι ανάγκη να κινείται, όχι όμως και να κινεί. Το ενδιάμεσο είναι ανάγκη και να κινεί και να κινείται (γιατί μεταβάλλεται κι αυτό μαζί με το κινούμενο, και με αντίστοιχο τρόπο, όπως είναι εμφανές στη μετάδοση της τοπικής κίνησης, όπου τα κινούντα πρέπει να εφάπτονται ώς ένα σημείο μεταξύ τους). Το κινούν, τέλος, για να μην είναι όπως το ενδιάμεσο, θα πρέπει να είναι ακίνητο. Επειδή βλέπουμε το τελευταίο στη σειρά, που μπορεί να κινηθεί χωρίς ωστόσο το ίδιο να διαθέτει μια αρχή κίνησης, και ακόμη αυτό που κινείται, αλλά από κάποιο άλλο και όχι από τον εαυτό του, είναι εύλογο (για να μην πούμε αναγκαίο) να υπάρχει και το τρίτο, που θα κινεί όντας ακίνητο…

Πρέπει επομένως να κάνουμε μια νέα αρχή και να σκεφτούμε το εξής: αν κάτι κινεί τον εαυτό του, πώς τον κινεί, με ποιον ακριβώς τρόπο;

Είναι αναγκαίο κάθε κινούμενο να είναι διαιρετό σε διαρκώς διαιρετά μέρη. Γιατί αυτό αποδείχτηκε προηγουμένως στις γενικές μας αναλύσεις των *Φυσικών*, ότι δηλαδή κάθε καθ' εαυτό κινούμενο είναι συνεχές. Αυτό λοιπόν που κινεί τον εαυτό του είναι αδύνατο να τον κινεί πέρα ώς πέρα. Γιατί τότε ένα ον, το οποίο ως προς το είδος του είναι ενιαίο και αδιαίρετο, θα έπρεπε να μετακινηθεί ολόκληρο και να μετακινήσει με την ίδια κίνηση, θα μεταλλασσόταν και θα μετάλλασσε, οπότε ο επιστήμων θα δίδασκε και ταυτοχρόνως θα διδασκόταν, και ο γιατρός θα θεράπευε και θα θεραπευόταν από την ίδια ασθένεια. Επιπλέον, έχουμε προσδιορίσει ότι κινείται αυτό που μπορεί να κινηθεί. Το κινητό όμως είναι *δυνάμει* κινούμενο, όχι *εντελεχεία·* και το *δυνάμει* πηγαίνει προς την εντελέχειά του, ενώ η κίνηση ορίζεται ως ατελής εντελέχεια του κινητού. Το κινούν, από την άλλη, είναι ήδη *ενεργεία* – αυτό λ.χ. που θερμαίνει είναι το θερμό, και γενικώς αυτό που γεννά είναι αυτό που κατέχει το είδος. Άρα λοιπόν, το ίδιο πράγμα θα ήταν ταυτοχρόνως και υπό το ίδιο πρίσμα θερμό και όχι θερμό. Και το ίδιο θα συνέβαινε σε όλες τις άλλες περιπτώσεις, όπου το κινούν κατ' ανάγκην κατέχει την ομώνυμη ενέργεια. Επομένως, από αυτό που κινεί τον εαυτό του, ένα μέρος του θα κινεί και ένα μέρος του θα κινείται.

Αυτό ωστόσο, όπως θα φανεί αμέσως, δεν σημαίνει ότι το αυτοκινούμενο είναι έτσι ώστε το κάθε μέρος να κινείται από το άλλο μέρος. Αν το κάθε μέρος κινούσε το άλλο, δεν θα υπήρχε κατ' αρχήν κανένα πρώτο κινούν (γιατί αυτό που προηγείται είναι πιο σημαντικό αίτιο κίνησης από αυτό που έπεται, και είναι αυτό που θα κινήσει κυρίως· και, όπως είδαμε, η κίνηση προκαλείται κατά δύο τρόπους: είτε από ένα κινούν που το ίδιο κινείται από κάτι άλλο είτε από ένα κινούν που κινεί τον εαυτό του· στην αρχή όμως της κίνησης προσεγγίζει περισσότερο αυτό που είναι πιο απομακρυσμένο από το κινούμενο παρά εκείνο που βρίσκεται πιο κοντά του). Επιπλέον, δεν είναι αναγκαίο το κινούν να κινείται, εκτός αν κινείται από τον εαυτό του. Άρα το άλλο μέρος θα ανταποδίδει την κίνηση *κατά συμβεβηκός*. Έχουμε έτσι δεχτεί ότι είναι δυνατόν και να μην κινεί. Υπάρχει, επομένως, ένα μέρος που κινείται και ένα μέρος που κινεί όντας ακίνητο. Μάλιστα το κινούν δεν είναι καν αναγκαίο να κινείται εξ αντανακλάσεως· σίγουρα αναγκαίο είναι είτε να κινεί κάτι ακίνητο είτε κάτι που κινείται από μόνο του – αν πρέπει βεβαίως να υπάρχει αιωνίως κίνηση. Και ακόμη, κάθε μέρος τότε θα κινούνταν με την κίνηση που το ίδιο προκαλεί, και έτσι αυτό που θερμαίνει θα θερμαινόταν.

Αλλά σε ένα αυτοκινούμενο με την πρωταρχική έννοια ον, ούτε ένα ούτε περισσότερα μέρη κινούνται από μόνα τους. Γιατί αν το όλον αυτοκινείται, τότε είτε θα κινηθεί από κάποιο συγκεκριμένο μέρος του είτε θα κινηθεί ως όλον από όλον. Αν λοιπόν όφειλε την κίνησή του στο γεγονός ότι κάποιο μέρος του αυτοκινείται, το μέρος αυτό θα ήταν το πρώτο αυτοκινούμενο (γιατί αν διαχωριζόταν από το όλον, αυτό μεν θα κινούσε τον εαυτό του, όχι όμως και το όλον). Αν πάλι κινείται ως όλον από όλον, τότε τα μέρη του θα κινούνται *κατά συμβεβηκός* από μόνα τους. Αφού λοιπόν αυτό δεν είναι αναγκαίο, ας δεχτούμε ότι τα μέρη δεν κινούνται από μόνα τους. Στο όλο σώμα, επομένως, ένα μέρος θα κινεί ενώ είναι ακίνητο, και ένα άλλο θα κινείται. Γιατί μόνο έτσι μπορεί κάτι να είναι αυτοκινούμενο. Αν λοιπόν θέλουμε το όλο σώμα να αυτοκινείται, ένα μέρος του θα κινεί και ένα άλλο θα κινείται. Άρα το μέγεθος ΑΒ θα κινηθεί και από όλο το ΑΒ και μόνο από το Α.

Επειδή όμως κινεί είτε κάτι που κινείται από κάτι άλλο είτε κάτι που είναι ακίνητο, και επειδή κινείται είτε κάτι που κινεί είτε κάτι που δεν κινεί τίποτε, αυτό που κινείται από μόνο του είναι αναγκαίο να αποτελείται: από ένα ακίνητο κινούν· και από ένα κινούμενο, το οποίο όμως δεν κινεί κατ' ανάγκην…

Είναι φανερό λοιπόν από τα παραπάνω ότι το κινούν ακίνητο με την πρωταρχική έννοια υπάρχει. Γιατί το κινούμενο από κάτι άλλο οδηγεί είτε απευθείας σε ένα πρώτο κινούν ακίνητο είτε σε κάτι κινούμενο, το οποίο ωστόσο κινεί τον εαυτό του και τον ακινητοποιεί. Και στη μία και στην άλλη περίπτωση, το κινούν με την πρωταρχική έννοια θα είναι, για όλα τα κινούμενα, ακίνητο.

Επειδή η κίνηση είναι αιώνια και δεν θα σταματήσει ποτέ, είναι αναγκαίο να υπάρχει κάτι το αιώνιο, το οποίο πρώτο κινεί – είτε ένα είτε περισσότερα. Και είναι αναγκαίο το πρώτο κινούν να είναι ακίνητο.Το αν είναι τώρα αιώνιο οτιδήποτε κινεί χωρίς να κινείται, είναι ένα ζήτημα που δεν έχει σχέση με τη συζήτησή μας εδώ. Ότι όμως πρέπει να υπάρχει κάτι, το οποίο είναι ακίνητο και αμέτοχο σε κάθε μεταβολή, και απολύτως και *κατά συμβεβηκός*, και το οποίο μπορεί να κινεί κάτι άλλο, θα φανεί από όσα ακολουθούν…

Αν λοιπόν είναι αιώνια η κίνηση θα είναι αιώνιο και το πρώτο κινούν – αν είναι ένα. Αν είναι περισσότερα, θα είναι περισσότερα τα αιώνια κινούντα. Θα πρέπει ωστόσο να προτιμούμε το ένα από τα πολλά, τα πεπερασμένα από τα απειράριθμα – γιατί απέναντι στα ίδια φαινόμενα, πρέπει πάντοτε να επιζητούμε να φτάσουμε σε πεπερασμένο αριθμό αιτίων, αφού στα φυσικά όντα έχει προτεραιότητα το πεπερασμένο και το καλύτερο, εφόσον είναι δυνατόν. Αρκεί πάντως και ένα μόνο κινούν, αυτό που είναι πρώτο ανάμεσα στα ακίνητα κινούντα και είναι αιώνιο, ως αρχή της κίνησης όλων των άλλων…

Ωστόσο, αν βεβαίως υπάρχει κάτι τέτοιο αιωνίως, δηλαδή ένα κινούν που είναι ακίνητο και αιώνιο, τότε κατ' ανάγκην και το πρώτο κινούμενο θα είναι και εκείνο αιώνιο. Αυτό που είπαμε γίνεται φανερό, αν σκεφτεί κανείς ότι αλλιώς δεν θα υπήρχε γέννηση και φθορά και μεταβολή στα υπόλοιπα όντα – αν δεν τα κινούσε κάτι το κινούμενο. Γιατί το κινούν ακίνητο θα κινήσει πάντοτε με τον ίδιο τρόπο και θα επιβάλει μία μόνο κίνηση, από τη στιγμή που το ίδιο δεν αλλάζει σε τίποτε ως προς το κινούμενο. Ενώ αυτό που κινείται από κάτι κινούμενο (το οποίο με τη σειρά του ήδη κινείται από το κινούν ακίνητο), εξαιτίας του γεγονότος ότι

αλλάζει διαρκώς θέση ως προς τα πράγματα, δεν θα λειτουργήσει ως αίτιο της ίδιας πάντοτε κίνησης, αλλά καθώς βρίσκεται άλλοτε στον έναν τόπο ή είδος και άλλοτε στο ενάντιο, θα προκαλέσει κινούμενο ενάντιες κινήσεις σε όλα τα άλλα πράγματα, που άλλοτε θα ηρεμούν και άλλοτε θα κινούνται. Έτσι λοιπόν, από όσα είπαμε, διαφωτίστηκε και η αρχική μας απορία, γιατί δηλαδή δεν κινούνται ή ηρεμούν τα πάντα, ή γιατί δεν κινούνται πάντοτε τα μεν και δεν ηρεμούν πάντοτε τα δε, αλλά κάποια άλλοτε κινούνται και άλλοτε ηρεμούν.

Τώρα πια η αιτία αυτού του γεγονότος είναι φανερή: ορισμένα όντα κινούνται από ένα αιώνιο ακίνητο κινούν, και γι' αυτό κινούνται αιωνίως, ενώ τα υπόλοιπα κινούνται από κάτι κινούμενο και μεταβαλλόμενο, οπότε και αυτά κατ' ανάγκην θα μεταβάλλονται. Όσο για το ακίνητο, όπως ειπώθηκε, από τη στιγμή που παραμένει απλό, αναλλοίωτο και σταθερό, θα κινεί με μία μοναδική και απλή κίνηση.

Το Κινούν Ακίνητο II

***Φυσικά* Θ.10**

ἐπεὶ δ' ἐν τοῖς οὖσιν ἀνάγκη κίνησιν εἶναι συνεχῆ, αὕτη δὲ μία ἐστίν, ἀνάγκη δὲ τὴν μίαν μεγέθους τέ τινος εἶναι (οὐ γὰρ κινεῖται τὸ ἀμέγεθες) καὶ ἑνὸς καὶ ὑφ' ἑνός (οὐ γὰρ ἔσται συνεχής, ἀλλ' ἐχομένη ἑτέρα ἑτέρας καὶ διῃρημένη), τὸ δὴ κινοῦν εἰ ἕν, ἢ κινούμενον κινεῖ ἢ ἀκίνητον ὄν. εἰ μὲν δὴ κινούμενον, συνακολουθεῖν δεήσει καὶ μεταβάλλειν αὐτό, ἅμα δὲ κινεῖσθαι ὑπό τινος, ὥστε στήσεται καὶ ἥξει εἰς τὸ κινεῖσθαι ὑπὸ ἀκινήτου. τοῦτο γὰρ οὐκ ἀνάγκη συμμεταβάλλειν, ἀλλ' ἀεί τε δυνήσεται κινεῖν (ἄπονον γὰρ τὸ οὕτω κινεῖν) καὶ ὁμαλὴς αὕτη ἡ κίνησις ἢ μόνη ἢ μάλιστα· οὐ γὰρ ἔχει μεταβολὴν τὸ κινοῦν οὐδεμίαν. δεῖ δὲ οὐδὲ τὸ κινούμενον πρὸς ἐκεῖνο ἔχειν μεταβολήν, ἵνα ὁμοία ᾖ ἡ κίνησις. ἀνάγκη δὴ ἢ ἐν μέσῳ ἢ ἐν κύκλῳ εἶναι· αὗται γὰρ αἱ ἀρχαί. ἀλλὰ τάχιστα κινεῖται τὰ ἐγγύτατα τοῦ κινοῦντος. τοιαύτη δ' ἡ τοῦ κύκλου κίνησις· ἐκεῖ ἄρα τὸ κινοῦν. ἔχει δ' ἀπορίαν εἰ ἐνδέχεταί τι κινούμενον κινεῖν συνεχῶς, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ τὸ ὠθοῦν πάλιν καὶ πάλιν, τῷ ἐφεξῆς εἶναι συνεχῶς· ἢ γὰρ αὐτὸ δεῖ ἀεὶ ὠθεῖν ἢ ἕλκειν ἢ ἄμφω, ἢ ἕτερόν τι ἐκδεχόμενον ἄλλο παρ' ἄλλου, ὥσπερ πάλαι ἐλέχθη ἐπὶ τῶν ῥιπτουμένων, εἰ διαιρετὸς ὢν ὁ ἀὴρ [ἢ τὸ ὕδωρ] κινεῖ ἄλλος ἀεὶ κινούμενος. ἀμφοτέρως δ' οὐχ οἷόν τε μίαν εἶναι, ἀλλ' ἐχομένην. μόνη ἄρα συνεχὴς ἣν κινεῖ τὸ ἀκίνητον· ἀεὶ γὰρ ὁμοίως ἔχον καὶ πρὸς τὸ κινούμενον ὁμοίως ἕξει καὶ συνεχῶς. διωρισμένων δὲ τούτων φανερὸν ὅτι ἀδύνατον τὸ πρῶτον κινοῦν καὶ ἀκίνητον ἔχειν τι μέγεθος. εἰ γὰρ μέγεθος ἔχει, ἀνάγκη ἤτοι πεπερασμένον αὐτὸ εἶναι ἢ ἄπειρον. ἄπειρον μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται μέγεθος εἶναι, δέδεικται πρότερον ἐν τοῖς φυσι-

κοῖς· ὅτι δὲ τὸ πεπερασμένον ἀδύνατον ἔχειν δύναμιν ἄπειρον, καὶ ὅτι ἀδύνατον ὑπὸ πεπερασμένου κινεῖσθαί τι ἄπειρον χρόνον, δέδεικται νῦν. τὸ δέ γε πρῶτον κινοῦν ἀΐδιον κινεῖ κίνησιν καὶ ἄπειρον χρόνον. φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερὲς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος.

Επειδή λοιπόν πρέπει να υπάρχει συνεχής κίνηση στο σύμπαν των όντων, και αυτή η κίνηση είναι μόνο μία· και επειδή αυτή η μία κίνηση είναι κατ’ ανάγκην κίνηση κάποιου μεγέθους (γιατί δεν κινείται αυτό που είναι χωρίς μέγεθος), και μάλιστα ενός μόνο μεγέθους που κινείται από ένα μόνο κινούν (γιατί αλλιώς η κίνηση δεν θα είναι συνεχής αλλά σύνολο διαδοχικών κινήσεων, διακριτών μεταξύ τους)· αν λοιπόν το κινούν είναι ένα, ή θα κινεί όντας κινούμενο ή θα κινεί όντας ακίνητο. Και αν είναι κινούμενο, τότε θα είναι υποχρεωμένο να συμμετέχει και το ίδιο στην κίνηση και να μεταβάλλεται, ενώ θα πρέπει συνάμα να κινείται κι αυτό από κάτι άλλο – και έτσι η αναγωγή κάπου θα σταματήσει και θα φτάσουμε πάλι στην περίπτωση της κίνησης από ένα ακίνητο κινούν. Αυτό λοιπόν το κινούν δεν είναι αναγκαίο να συμμετέχει και το ίδιο στη μεταβολή, αλλά, αντιθέτως, θα μπορεί να κινεί αιωνίως (γιατί το να κινεί με τέτοιον τρόπο δεν απαιτεί κανέναν κόπο), και μάλιστα να κινεί με τη μοναδική ομαλή κίνηση – ή, τουλάχιστον, με την περισσότερο ομαλή κίνηση. Γιατί το κινούν δεν υφίσταται την παραμικρή μεταβολή, οπότε και το κινούμενο πρέπει και αυτό να μη μεταβάλλεται ως προς τη σχέση του με το κινούν, για να είναι ομοιόμορφη η κίνησή του.

Το κινούν όμως είναι αναγκαίο να βρίσκεται ή στο κέντρο ή στην περιφέρεια της κυκλικής κίνησης – γιατί αυτές είναι οι αρχές του κύκλου. Αλλά πιο γρήγορα κινούνται αυτά που βρίσκονται πιο κοντά στο κινούν, και ταχύτερη κίνηση είναι η κυκλική περιφορά. Άρα το κινούν βρίσκεται εκεί – στην περιφέρεια.

Δυσκολία δημιουργεί και το αν μπορεί κάτι κινούμενο να κινεί συνεχώς, όχι όμως με τον τρόπο που κάποιος ωθεί ξανά και ξανά, οπότε η κίνηση που προκαλεί διατηρεί μια συνέχεια επειδή συνίσταται από διαδοχικές κινήσεις. Στην περίπτωση αυτή, ο δράστης θα πρέπει ή να ωθεί διαρκώς ή να έλκει ή και να κάνει και τα δύο, ή κάποιο άλλο μέσο να δέχεται την κίνηση και να τη μεταδίδει με τη σειρά του σε άλλο (όπως είπαμε προηγουμένως για τα βλήματα, όπου ο αέρας ή το νερό, όντας διαιρετά, κινούν το βλήμα με διαρκώς διαφορετικά μέρη τους, που και αυτά κινούνται). Είτε λοιπόν συμβαίνει το ένα είτε το άλλο, η κίνηση δεν μπορεί να είναι μία αλλά πολλές διαδοχικές κινήσεις. Συνεπώς, η κίνηση που προκαλεί το κινούν ακίνητο δεν μπορεί να είναι παρά μόνο συνεχής. Γιατί, καθώς το ίδιο μένει πάντοτε αμετάβλητο, θα διατηρεί και με το κινούμενο την ίδια πάντοτε σχέση – την ίδια συνεχώς.

Αφού ξεκαθαρίσαμε όλα αυτά, είναι φανερό ότι είναι αδύνατον το πρώτο κινούν ακίνητο να έχει κάποιο μέγεθος. Γιατί, αν έχει μέγεθος, θα είναι κατ’ ανάγκην ή πεπερασμένο ή άπειρο. Το ότι δεν μπορεί να υπάρξει άπειρο μέγεθος, το δείξαμε προηγουμένως στα *Φυσικά*. Και αυτό που τώρα δείξαμε είναι ότι το πεπερασμένο μέγεθος δεν μπορεί να έχει άπειρη δύναμη και δεν μπορεί να κινεί κάτι στον άπειρο χρόνο. Όμως το πρώτο κινούν κινεί με αιώνια κίνηση και στον άπειρο χρόνο. Είναι επομένως φανερό ότι είναι αδιαίρετο και αμερές, και απαλλαγμένο από μέγεθος.

Ο κύκλος της γενέσεως και της φθοράς

***Περί γενέσεως και φθοράς* B.10**

Ἔτι δὲ ἐπεὶ ἡ κατὰ τὴν φορὰν κίνησις δέδεικται ὅτι ἀίδιος, ἀνάγκη τούτων ὄντων καὶ γένεσιν εἶναι συνεχῶς· ἡ γὰρ φορὰ ποιήσει τὴν γένεσιν ἐνδελεχῶς διὰ τὸ προσάγειν καὶ ἀπάγειν τὸ γεννητικόν. Ἅμα δὲ δῆλον ὅτι καὶ τὸ πρότερον καλῶς εἴρηται, τὸ πρώτην τῶν μεταβολῶν τὴν φορὰν ἀλλὰ μὴ τὴν γένεσιν εἰπεῖν· πολὺ γὰρ εὐλογώτερον τὸ ὂν τῷ μὴ ὄντι γενέσεως αἴτιον εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι τοῦ εἶναι. Τὸ μὲν οὖν φερόμενον ἔστι, τὸ δὲ γινόμενον οὐκ ἔστιν· διὸ καὶ ἡ φορὰ προτέρα τῆς γενέσεως. Ἐπεὶ δ' ὑπόκειται καὶ δέδεικται συνεχὴς οὖσα τοῖς πράγμασι καὶ γένεσις καὶ φθορά, φαμὲν δ' αἰτίαν εἶναι τὴν φορὰν τοῦ γίνεσθαι, φανερὸν ὅτι μιᾶς μὲν οὔσης τῆς φορᾶς οὐκ ἐνδέχεται γίνεσθαι ἄμφω διὰ τὸ ἐναντία εἶναι· τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἀεὶ τὸ αὐτὸ πέφυκε ποιεῖν. Ὥστε ἤτοι γένεσις ἀεὶ ἔσται ἢ φθορά. Δεῖ <δὴ> πλείους εἶναι τὰς κινήσεις καὶ ἐναντίας, ἢ τῇ φορᾷ ἢ τῇ ἀνωμαλίᾳ· τῶν γὰρ ἐναντίων τἀναντία αἴτια· διὸ καὶ οὐχ ἡ πρώτη φορὰ αἰτία ἐστὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, ἀλλ' ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον· ἐν ταύτῃ γὰρ καὶ τὸ συνεχές ἐστι καὶ τὸ κινεῖσθαι δύο κινήσεις· ἀνάγκη γάρ, εἴ γε ἀεὶ ἔσται συνεχὴς γένεσις καὶ φθορά, ἀεὶ μέν τι κινεῖσθαι, ἵνα μὴ ἐπιλείπωσιν αὗται αἱ μεταβολαί, δύο δ', ὅπως μὴ θάτερον συμβαίνῃ μόνον.

Τῆς μὲν οὖν συνεχείας ἡ τοῦ ὅλου φορὰ αἰτία, τοῦ δὲ προσιέναι καὶ ἀπιέναι ἡ ἔγκλισις· συμβαίνει γὰρ ὁτὲ μὲν πόρρω γίνεσθαι ὁτὲ δ' ἐγγύς. Ἀνίσου δὲ τοῦ διαστήματος ὄντος ἀνώμαλος ἔσται ἡ κίνησις· ὥστ' εἰ τῷ προσιέναι καὶ ἐγγὺς εἶναι γεννᾷ, τῷ ἀπιέναι ταὐτὸν τοῦτο καὶ πόρρω γίνεσθαι φθείρει,

καὶ εἰ τῷ πολλάκις προσελθεῖν γεννᾷ, καὶ τῷ πολλάκις ἀπελθεῖν φθείρει· τῶν γὰρ ἐναντίων τἀναντία αἴτια. Καὶ ἐν ἴσῳ χρόνῳ καὶ ἡ φθορὰ καὶ ἡ γένεσις ἡ κατὰ φύσιν. Διὸ καὶ οἱ χρόνοι καὶ οἱ βίοι ἑκάστων ἀριθμὸν ἔχουσι καὶ τούτῳ διορίζονται· πάντων γάρ ἐστι τάξις, καὶ πᾶς βίος καὶ χρόνος μετρεῖται περιόδῳ, πλὴν οὐ τῇ αὐτῇ πάντες, ἀλλ' οἱ μὲν ἐλάττονι οἱ δὲ πλείονι· τοῖς μὲν γὰρ ἐνιαυτός, τοῖς δὲ μείζων, τοῖς δὲ ἐλάττων ἡ περίοδός ἐστι τὸ μέτρον.

Φαίνεται δὲ καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα τοῖς παρ' ἡμῶν λόγοις· ὁρῶμεν γὰρ ὅτι προσιόντος μὲν τοῦ ἡλίου γένεσίς ἐστιν, ἀπιόντος δὲ φθίσις, καὶ ἐν ἴσῳ χρόνῳ ἑκάτερον· ἴσος γὰρ ὁ χρόνος τῆς φθορᾶς καὶ τῆς γενέσεως τῆς κατὰ φύσιν.

Ἀλλὰ συμβαίνει πολλάκις ἐν ἐλάττονι φθείρεσθαι διὰ τὴν πρὸς ἄλληλα σύγκρασιν· ἀνωμάλου γὰρ οὔσης τῆς ὕλης καὶ οὐ πανταχοῦ τῆς αὐτῆς ἀνάγκη καὶ τὰς γενέσεις ἀνωμάλους εἶναι καὶ τὰς μὲν θάττους τὰς δὲ βραδυτέρας, ὥστε συμβαίνει διὰ τὴν τούτων γένεσιν ἄλλοις γίνεσθαι φθοράν.

Ἀεὶ δ', ὥσπερ εἴρηται, συνεχὴς ἔσται ἡ γένεσις καὶ ἡ φθορά, καὶ οὐδέποτε ὑπολείψει δι' ἣν εἴπομεν αἰτίαν. Τοῦτο δ' εὐλόγως συμβέβηκεν· ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι (τὸ δ' εἶναι ποσαχῶς λέγομεν ἐν ἄλλοις εἴρηται), τοῦτο δ' ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν· οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν. Τούτου δ' αἴτιον, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, ἡ κύκλῳ φορά· μόνη γὰρ συνεχής. Διὸ καὶ τἆλλα ὅσα μεταβάλλει εἰς ἄλληλα κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς δυνάμεις, οἷον τὰ ἁπλᾶ σώματα, μιμεῖται τὴν κύκλῳ φοράν· ὅταν γὰρ ἐξ ὕδατος ἀὴρ γένηται καὶ ἐξ ἀέρος

πῦρ καὶ πάλιν ἐκ πυρὸς ὕδωρ, κύκλῳ φαμὲν περιεληλυθέναι τὴν γένεσιν διὰ τὸ πάλιν ἀνακάμπτειν. Ὥστε καὶ ἡ εὐθεῖα φορὰ μιμουμένη τὴν κύκλῳ συνεχής ἐστιν.

Ἅμα δὲ δῆλον ἐκ τούτων ὅ τινες ἀποροῦσιν, διὰ τί ἑκάστου τῶν σωμάτων εἰς τὴν οἰκείαν φερομένου χώραν ἐν τῷ ἀπείρῳ χρόνῳ οὐ διεστᾶσι τὰ σώματα. Αἴτιον γὰρ τούτου ἐστὶν ἡ εἰς ἄλληλα μετάβασις· εἰ γὰρ ἕκαστον ἔμενεν ἐν τῇ αὑτοῦ χώρᾳ καὶ μὴ μετέβαλλεν ὑπὸ τοῦ πλησίον, ἤδη ἂν διεστήκεσαν. Μεταβάλλει μὲν οὖν διὰ τὴν φορὰν διπλῆν οὖσαν· διὰ δὲ τὸ μεταβάλλειν οὐκ ἐνδέχεται μένειν οὐδὲν αὐτῶν ἐν οὐδεμιᾷ χώρᾳ τεταγμένῃ.

Διότι μὲν οὖν ἔστι γένεσις καὶ φθορὰ καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, καὶ τί τὸ γενητὸν καὶ φθαρτόν, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων. Ἐπεὶ δ' ἀνάγκη εἶναί τι τὸ κινοῦν εἰ κίνησις ἔσται, ὥσπερ εἴρηται πρότερον ἐν ἑτέροις, καὶ εἰ ἀεί, ὅτι ἀεί τι δεῖ εἶναι, καὶ εἰ συνεχής, ἓν τὸ αὐτὸ καὶ ἀκίνητον καὶ ἀγένητον καὶ ἀναλλοίωτον, καὶ εἰ πλείους εἶεν αἱ κύκλῳ κινήσεις, πλείους μέν, πάσας δέ πως εἶναι ταύτας ἀνάγκη ὑπὸ μίαν ἀρχήν· συνεχοῦς δ' ὄντος τοῦ χρόνου ἀνάγκη τὴν κίνησιν συνεχῆ εἶναι, εἴπερ ἀδύνατον χρόνον χωρὶς κινήσεως εἶναι· συνεχοῦς ἄρα τινὸς ἀριθμὸς ὁ χρόνος, τῆς κύκλῳ ἄρα, καθάπερ ἐν τοῖς ἐν ἀρχῇ λόγοις διωρίσθη. Συνεχὴς δ' ἡ κίνησις πότερον τῷ τὸ κινούμενον συνεχὲς εἶναι ἢ τῷ τὸ ἐν ᾧ κινεῖται, οἷον τὸν τόπον λέγω ἢ τὸ πάθος; δῆλον δὴ ὅτι τῷ τὸ κινούμενον· πῶς γὰρ τὸ πάθος συνεχὲς ἀλλ' ἢ τῷ τὸ πρᾶγμα ᾧ συμβέβηκε συνεχὲς εἶναι; εἰ δὲ καὶ τῷ ἐν ᾧ, μόνῳ τοῦτο τῷ τόπῳ ὑπάρχει· μέγεθος γάρ τι ἔχει, τούτου δὲ τὸ κύκλῳ μόνον συνεχές, ὥστε αὐτὸ αὑτῷ ἀεὶ συνεχές. Τοῦτο ἄρα ἐστὶν ὃ ποιεῖ συνεχῆ κίνησιν, τὸ κύκλῳ σῶμα φερόμενον· ἡ δὲ κίνησις τὸν χρόνον.

Επειδή έχει αποδειχτεί ότι η κυκλική κίνηση είναι αιώνια, ως αναγκαίο συμπέρασμα από όσα δείξαμε προκύπτει ότι και η γέννηση θα συμβαίνει συνεχώς. Γιατί η αιώνια κυκλική κίνηση είναι αυτή που δίνει αδιάλειπτη συνέχεια στη γέννηση, καθώς φέρνει πιο κοντά ή απομακρύνει τη γεννητική αρχή. Γίνεται επίσης φανερό ότι αυτό που ειπώθηκε προηγουμένως ήταν σωστό, ότι δηλαδή πρωταρχική μεταβολή είναι η κίνηση και όχι η γέννηση. Γιατί είναι πολύ πιο εύλογο το να θεωρήσει κανείς ότι στο ον οφείλεται η γέννηση του μη όντος, από το να θεωρήσει ότι στο μη ον οφείλεται η ύπαρξη του όντος. Αυτό που κινείται όμως είναι, ενώ αυτό που γεννιέται δεν είναι – γι' αυτό η κίνηση είναι πιο πρωταρχική από τη γέννηση.

Από τη στιγμή τώρα που δεχόμαστε, και έχουμε δείξει, ότι η γέννηση και η φθορά των πραγμάτων δεν σταματούν ποτέ, και, όπως είπαμε, αιτία των γεννήσεων είναι η κυκλική κίνηση, είναι φανερό ότι, αν η κίνηση αυτή ήταν μόνο μία, δεν θα μπορούσαν να συμβαίνουν και τα δύο, και η γέννηση και η φθορά, αφού είναι αντίθετα μεταξύ τους. Γιατί αυτό που είναι αιωνίως ίδιο και αμετάβλητο έχει εκ φύσεως πάντοτε την ίδια δράση, οπότε θα υπήρχε είτε πάντοτε γέννηση είτε πάντοτε φθορά. Πρέπει λοιπόν οι κυκλικές κινήσεις να είναι περισσότερες από μία, και να είναι μεταξύ τους αντίθετες, είτε ως προς τη φορά είτε ως προς την ομαλότητα – γιατί τα αντίθετα πράγματα προκαλούνται από αντίθετα αίτια. Κατά συνέπειαν, δεν μπορεί αιτία της γέννησης και της φθοράς να είναι η πρώτη περιφορά, αλλά η κίνηση επί της Εκλειπτικής – γιατί η κίνηση του Ήλιου επί της Εκλειπτικής διέπεται από συνέχεια, ενώ ταυτοχρόνως αποτελεί σύνθεση δύο κινήσεων.

Αν λοιπόν θέλουμε να υπάρχει για πάντα συνεχής γέννηση και φθορά, τότε αφενός θα πρέπει πάντοτε να κινείται κάτι, ώστε να μην σταματούν ποτέ αυτές οι μεταβολές, και αφετέρου θα πρέπει οι κινήσεις να είναι δύο, ώστε να μην συμβαίνει μόνο η μία από τις μεταβολές. Για τη συνέχεια λοιπόν αιτία είναι η περιφορά του σύμπαντος, ενώ για το πλησίασμα και την απομάκρυνση αιτία είναι η κλίση της Εκλειπτικής. Γιατί συμβαίνει άλλοτε η γεννητική αρχή να πλησιάζει και άλλοτε να απομακρύνεται, όχι όμως σε ίσα χρονικά διαστήματα, οπότε η κίνηση δεν είναι ομαλή. Αν λοιπόν, με την προσέγγιση και με την εγγύτητά της, η αρχή γεννά, η ίδια αρχή, με την απομάκρυνση και με την μεγάλη απόστασή της, φθείρει· και αν με τις πολλαπλές της προσεγγίσεις γεννά, με τις πολλαπλές της αποχωρήσεις φθείρει – γιατί τα αντίθετα προκαλούνται από αντίθετα αίτια. Η φθορά πάντως και η γέννηση στη φύση διαρκούν ίσους χρόνους.

Γι' αυτό και οι χρόνοι και οι βίοι όλων των όντων διαθέτουν έναν αριθμό, από τον οποίο καθορίζονται. Γιατί υπάρχει τάξη σε όλα τα πράγματα, και κάθε χρόνος και κάθε βίος μετριέται με βάση μια περίοδο. Η περίοδος όμως αυτή δεν είναι η ίδια για όλα: για άλλα είναι μικρότερη και για άλλα μεγαλύτερη. Έτσι για κάποια όντα η περίοδος, που αποτελεί και το μέτρο τους, είναι το έτος· για κάποια άλλα είναι μεγαλύτερη και για κάποια άλλα μικρότερη.

Οι ισχυρισμοί μας φαίνονται να συμφωνούν με τα δεδομένα των αισθήσεων. Βλέπουμε πράγματι ότι, όταν ο Ήλιος πλησιάζει, παρατηρείται γέννηση, ενώ, όταν απομακρύνεται, παρατηρείται μαρασμός, και μάλιστα ότι οι δύο φάσεις διαρκούν ίσο χρόνο. Και όντως, ο χρόνος της φυσικής γέννησης και ο χρόνος της φυσικής φθοράς είναι ίσοι. Συμβαίνει ωστόσο συχνά η φθορά να έρχεται πιο γρήγορα, εξαιτίας της αμοιβαίας εμπλοκής των όντων. Γιατί καθώς η ύλη διέπεται από αταξία και δεν είναι παντού ομοιόμορφη, κατ' ανάγκην και οι γεννήσεις δεν θα είναι ομαλές, και άλλες θα είναι ταχύτερες και άλλες βραδύτερες· κατ' αυτόν όμως

τον τρόπο είναι επόμενο να προκληθεί φθορά σε κάποια άλλα όντα. Ωστόσο, όπως είπαμε, η διαδικασία της γέννησης και της φθοράς θα είναι πάντοτε συνεχής, και ποτέ δεν θα εκλείψει, για τον λόγο ακριβώς που προσδιορίσαμε.

Και πράγματι, αυτό είναι λογικό να συμβαίνει. Γιατί, όπως λέμε, η φύση πάντοτε επιθυμεί το καλύτερο, και το «είναι» είναι σίγουρα καλύτερο από το «μη είναι» (έχουμε αλλού μιλήσει για τις πολλαπλές χρήσεις του «είναι»). Καθώς λοιπόν όλα τα όντα δεν μπορούν να μετέχουν στο είναι, γιατί βρίσκονται πολύ μακριά από την αρχή, ο θεός βρήκε τρόπο να συμπληρώσει τις ελλείψεις του σύμπαντος δίνοντας στη γέννηση αδιάλειπτη συνέχεια. Γιατί έτσι το είναι φθάνει στην ύψιστη συνοχή του, καθώς η γέννηση, ως αιώνιο γίγνεσθαι, έρχεται πάρα πολύ κοντά στην αυθεντική ύπαρξη. Και, όπως ειπώθηκε πολλές φορές, αυτό οφείλεται στην κυκλική περιφορά – γιατί αυτή είναι η μόνη συνεχής κίνηση.

Γι’ αυτό και όλα τα άλλα, όσα υφίστανται αμοιβαία μεταβολή ως προς τις ποιότητες και τις δυνάμεις τους, όπως τα απλά σώματα, μιμούνται την κυκλική περιφορά: γιατί όταν από το νερό γεννιέται αέρας, και από τον αέρα φωτιά, και πάλι από τη φωτιά νερό, τότε λέμε ότι η γέννηση έχει κλείσει έναν κύκλο, γιατί επανέκαμψε στο αρχικό σημείο. Ούτως ώστε, και η ευθύγραμμη κίνηση, με τη μίμηση της κυκλικής κίνησης, καθίσταται και αυτή συνεχής.

Όσα μόλις είπαμε διαφωτίζουν επίσης και ένα σημείο που σε κάποιους προκαλεί απορία: πώς συμβαίνει δηλαδή, ενώ κάθε απλό σώμα κινείται προς τη δική του περιοχή, να μην φθάνουν τα σώματα σε πλήρη διαχωρισμό στην αιώνια διάρκεια του χρόνου; Η αιτία του γεγονότος αυτού είναι ο αμοιβαίος μετασχηματισμός τους. Πράγματι, αν το καθένα έμενε στη δική του περιοχή και δεν μεταβαλλόταν υπό την επίδραση του διπλανού του, θα είχαν όλα διαχωριστεί προ καιρού. Μεταβάλλονται όμως – εξαιτίας της κυκλικής περιφοράς, που είναι διπλή. Και, ακριβώς επειδή όλα μεταβάλλονται, δεν μπορεί κανένα τους να παραμείνει σε καμιά καθορισμένη περιοχή.

Έχουμε λοιπόν δείξει ότι υπάρχει γέννηση και φθορά, προσδιορίσαμε για ποια αιτία συμβαίνει, και είπαμε ακόμη ποια είναι τα όντα που υπόκεινται σε γέννηση και σε φθορά.

Όπως δείξαμε παλαιότερα σε άλλο μας έργο, για να υπάρξει κίνηση, είναι αναγκαίο να υπάρχει κάτι που την προκαλεί· και αν η κίνηση είναι αιώνια, τότε πρέπει και το κινούν να είναι αιώνιο· και αν η κίνηση είναι συνεχής, τότε πρέπει το κινούν να είναι ένα και το αυτό, ακίνητο, αγέννητο και αναλλοίωτο· και αν οι κυκλικές κινήσεις είναι περισσότερες από μία, θα πρέπει όλες, παρά το πλήθος τους, να υποτάσσονται κατά κάποιον τρόπο σε μια αρχή.

Επιπλέον, επειδή ο χρόνος είναι συνεχής, είναι ανάγκη και η κίνηση να είναι συνεχής, εφόσον δεν μπορεί να υπάρξει χρόνος χωρίς κίνηση. Επομένως ο χρόνος θα είναι ο αριθμός κάποιας κίνησης συνεχούς – και άρα της κυκλικής κίνησης, όπως έχουμε καθορίσει στις αρχικές μας αναλύσεις. Όταν όμως λέμε ότι η κίνηση είναι συνεχής, τι από τα δύο εννοούμε; Ότι είναι συνεχής επειδή το κινούμενο είναι συνεχές, ή ότι είναι συνεχής επειδή αυτό όπου συντελείται η κίνηση είναι συνεχές – και εννοώ τον τόπο, για παράδειγμα, ή τις ποιότητες; Η απάντηση προφανώς είναι ότι η κίνηση είναι συνεχής, επειδή είναι συνεχές το κινούμενο. (Γιατί μια ποιότητα μπορεί να είναι συνεχής, μόνο εξαιτίας της συνέχειας του πράγματος στο οποίο η ποιότητα ανήκει. Αν πάλι η συνέχεια ανάγεται σε αυτό όπου συντελείται η κίνηση, τότε αυτό δεν μπορεί να

είναι παρά μόνο ο τόπος, γιατί έχει κάποιο μέγεθος). Συνεχές όμως κινούμενο είναι μόνο αυτό που κινείται κυκλικά, έτσι ώστε να είναι συνεχές με τον ίδιο τον εαυτό του. Τελικά λοιπόν, εκείνο που κάνει την κίνηση συνεχή είναι το σώμα που περιφέρεται κυκλικά. Και η συνέχεια του χρόνου οφείλεται σε αυτήν ακριβώς την κίνηση.

Η έρευνα στον ουράνιο χώρο

***Περί ουρανού* B.4**

Σχῆμα δ' ἀνάγκη σφαιροειδὲς ἔχειν τὸν οὐρανόν· τοῦτο γὰρ οἰκειότατόν τε τῇ οὐσίᾳ καὶ τῇ φύσει πρῶτον.

Εἴπωμεν δὲ καθόλου περὶ τῶν σχημάτων, τὸ ποῖόν ἐστι πρῶτον, καὶ ἐν ἐπιπέδοις καὶ ἐν στερεοῖς. Ἅπαν δὴ σχῆμα ἐπίπεδον ἢ εὐθύγραμμόν ἐστιν ἢ περιφερόγραμμον. Καὶ τὸ μὲν εὐθύγραμμον ὑπὸ πλειόνων περιέχεται γραμμῶν, τὸ δὲ περιφερόγραμμον ὑπὸ μιᾶς. Ἐπεὶ δὲ πρότερον [τῇ φύσει] ἐν ἑκάστῳ γένει τὸ ἓν τῶν πολλῶν καὶ τὸ ἁπλοῦν τῶν συνθέτων, πρῶτον ἂν εἴη τῶν ἐπιπέδων σχημάτων ὁ κύκλος.

Ἔτι δὲ εἴπερ τέλειόν ἐστιν οὗ μηδὲν ἔξω τῶν αὐτοῦ λαβεῖν δυνατόν, ὥσπερ ὥρισται πρότερον, καὶ τῇ μὲν εὐθείᾳ πρόσθεσίς ἐστιν ἀεί, τῇ δὲ τοῦ κύκλου οὐδέποτε, φανερὸν ὅτι τέλειος ἂν εἴη ἡ περιέχουσα τὸν κύκλον· ὥστ' εἰ τὸ τέλειον πρότερον τοῦ ἀτελοῦς, καὶ διὰ ταῦτα πρότερον ἂν εἴη τῶν σχημάτων ὁ κύκλος.

Ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ σφαῖρα τῶν στερεῶν· μόνη γὰρ περιέχεται μιᾷ ἐπιφανείᾳ, τὰ δ' εὐθύγραμμα πλείοσιν· ὡς γὰρ ἔχει ὁ κύκλος ἐν τοῖς ἐπιπέδοις, οὕτως ἡ σφαῖρα ἐν τοῖς στερεοῖς. Ἔτι δὲ καὶ οἱ διαιροῦντες εἰς ἐπίπεδα καὶ ἐξ ἐπιπέδων τὰ σώματα γεννῶντες μεμαρτυρηκέναι φαίνονται τούτοις· μόνην γὰρ τῶν στερεῶν οὐ διαιροῦσι τὴν σφαῖραν ὡς οὐκ ἔχουσαν πλείους ἐπιφανείας ἢ μίαν· ἡ γὰρ εἰς τὰ ἐπίπεδα διαίρεσις οὐχ ὡς ἂν τέμνων τις εἰς τὰ μέρη διέλοι τὸ ὅλον, τοῦτον διαιρεῖται τὸν τρόπον, ἀλλ' ὡς εἰς ἕτερα τῷ εἴδει.

Ὅτι μὲν οὖν πρῶτόν ἐστιν ἡ σφαῖρα τῶν στερεῶν σχημάτων, δῆλον. Ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀριθμὸν τὴν τάξιν ἀποδιδοῦσιν οὕτω τιθεμένοις εὐ-

λογώτατον, τὸν μὲν κύκλον κατὰ τὸ ἕν, τὸ δὲ τρίγωνον κατὰ τὴν δυάδα, ἐπειδὴ ὀρθαὶ δύο. Ἐὰν δὲ τὸ ἓν κατὰ τὸ τρίγωνον, ὁ κύκλος οὐκέτι ἔσται σχῆμα.

Ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν πρῶτον σχῆμα τοῦ πρώτου σώματος, πρῶτον δὲ σῶμα τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ, σφαιροειδὲς ἂν εἴη τὸ τὴν κύκλῳ περιφερόμενον φοράν. Καὶ τὸ συνεχὲς ἄρα ἐκείνῳ· τὸ γὰρ τῷ σφαιροειδεῖ συνεχὲς σφαιροειδές. Ὡσαύτως δὲ καὶ τὰ πρὸς τὸ μέσον τούτων· τὰ γὰρ ὑπὸ τοῦ σφαιροειδοῦς περιεχόμενα καὶ ἁπτόμενα ὅλα σφαιροειδῆ ἀνάγκη εἶναι· τὰ δὲ κάτω τῆς τῶν πλανήτων ἅπτεται τῆς ἐπάνω σφαίρας. Ὥστε σφαιροειδὴς ἂν εἴη πᾶσα· πάντα γὰρ ἅπτεται καὶ συνεχῆ ἐστι ταῖς σφαίραις.

Ἔτι δὲ ἐπεὶ φαίνεται καὶ ὑπόκειται κύκλῳ περιφέρεσθαι τὸ πᾶν, δέδεικται δ' ὅτι τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς οὔτε κενόν ἐστιν ἔξωθεν οὔτε τόπος, ἀνάγκη καὶ διὰ ταῦτα σφαιροειδῆ εἶναι αὐτόν. Εἰ γὰρ ἔσται εὐθύγραμμος, συμβήσεται καὶ τόπον εἶναι ἔξω καὶ σῶμα καὶ κενόν. Κύκλῳ γὰρ στρεφόμενον τὸ εὐθέγραμμον οὐδέποτε τὴν αὐτὴν ἐφέξει χώραν, ἀλλ' ὅπου πρότερον ἦν σῶμα, νῦν οὐκ ἔσται, καὶ οὗ νῦν οὐκ ἔστι, πάλιν ἔσται, διὰ τὴν παράλλαξιν τῶν γωνιῶν.

Ὁμοίως δὲ κἂν εἴ τι ἄλλο σχῆμα γένοιτο μὴ ἴσας ἔχον τὰς ἐκ τοῦ μέσου γραμμάς, οἷον φακοειδὲς ἢ ᾠοειδές· ἐν ἅπασι γὰρ συμβήσεται καὶ τόπον ἔξω καὶ κενὸν εἶναι τῆς φορᾶς, διὰ τὸ μὴ τὴν αὐτὴν χώραν κατέχειν τὸ ὅλον.

Ἔτι δ' εἰ τῶν μὲν κινήσεων τὸ μέτρον ἡ τοῦ οὐρανοῦ φορὰ διὰ τὸ εἶναι μόνη συνεχὴς καὶ ὁμαλὴς καὶ ἀΐδιος, ἐν ἑκάστῳ δὲ μέτρον τὸ ἐλάχιστον, ἐλαχίστη δὲ κίνησις ἡ ταχίστη, δῆλον

ὅτι ταχίστη ἂν εἴη πασῶν τῶν κινήσεων ἡ τοῦ οὐρανοῦ κίνησις. Ἀλλὰ μὴν τῶν ἀφ' αὑτοῦ ἐφ' αὑτὸ ἐλαχίστη ἐστὶν ἡ τοῦ κύκλου γραμμή· κατὰ δὲ τὴν ἐλαχίστην ταχίστη ἡ κίνησις· ὥστ' εἰ ὁ οὐρανὸς κύκλῳ τε φέρεται καὶ τάχιστα κινεῖται, σφαιροειδῆ αὐτὸν ἀνάγκη εἶναι.

Λάβοι δ' ἄν τις καὶ ἐκ τῶν περὶ τὸ μέσον ἱδρυμένων σωμάτων ταύτην τὴν πίστιν. Εἰ γὰρ τὸ μὲν ὕδωρ ἐστὶ περὶ τὴν γῆν, ὁ δ' ἀὴρ περὶ τὸ ὕδωρ, τὸ δὲ πῦρ περὶ τὸν ἀέρα, καὶ τὰ ἄνω σώματα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον (συνεχῆ μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν, ἅπτεται δὲ τούτων), ἡ δὲ τοῦ ὕδατος ἐπιφάνεια σφαιροειδής ἐστιν, τὸ δὲ τῷ σφαιροειδεῖ συνεχὲς ἢ κείμενον περὶ τὸ σφαιροειδὲς καὶ αὐτὸ τοιοῦτον ἀναγκαῖον εἶναι· ὥστε κἂν διὰ τοῦτο φανερὸν εἴη ὅτι σφαιροειδής ἐστιν ὁ οὐρανός.

Ἀλλὰ μὴν ὅτι γε ἡ τοῦ ὕδατος ἐπιφάνεια τοιαύτη φανερόν, ὑπόθεσιν λαμβάνουσιν ὅτι πέφυκεν ἀεὶ συρρεῖν τὸ ὕδωρ εἰς τὸ κοιλότερον· κοιλότερον δέ ἐστι τὸ τοῦ κέντρου ἐγγύτερον. Ἤχθωσαν οὖν ἐκ τοῦ κέντρου ἡ ΑΒ καὶ ἡ ΑΓ, καὶ ἐπεζεύχθω ἐφ' ἧς ΒΓ. Ἡ οὖν ἀχθεῖσα ἐπὶ τὴν βάσιν, ἐφ' ἧς ΑΔ, ἐλάττων ἐστὶ τῶν ἐκ τοῦ κέντρου· κοιλότερος ἄρα ὁ τόπος. Ὥστε περιρρεύσεται τὸ ὕδωρ, ἕως ἂν ἰσασθῇ. Ἴση δὲ ταῖς ἐκ τοῦ κέντρου ἡ ΑΕ. Ὥστ' ἀνάγκη πρὸς ταῖς ἐκ τοῦ κέντρου εἶναι τὸ ὕδωρ· τότε γὰρ ἠρεμήσει. Ἡ δὲ τῶν ἐκ τοῦ κέντρου ἁπτομένη περιφερής· σφαιροειδὴς ἄρα ἡ τοῦ ὕδατος ἐπιφάνεια, ἐφ' ἧς ΒΕΓ.

Ὅτι μὲν οὖν σφαιροειδής ἐστιν ὁ κόσμος, δῆλον ἐκ τούτων, καὶ ὅτι κατ' ἀκρίβειαν ἔντορνος οὕτως ὥστε μηθὲν μήτε χειρόκμητον ἔχειν παραπλησίως μήτ' ἄλλο μηθὲν τῶν ἡμῖν ἐν ὀφθαλμοῖς φαινομένων. Ἐξ ὧν γὰρ τὴν σύστασιν εἴληφεν, οὐδὲν οὕτω δυνατὸν ὁμαλότητα δέξασθαι καὶ ἀκρίβειαν ὡς ἡ τοῦ πέριξ σώ-

ματος φύσις· δῆλον γὰρ ὡς ἀνάλογον ἔχει, καθάπερ ὕδωρ
πρὸς γῆν, καὶ τὰ πλεῖον ἀεὶ ἀπέχοντα τῶν συστοίχων.

Κατ' ανάγκην ο ουρανός θα έχει σφαιρικό σχήμα. Το σχήμα αυτό είναι το συγγενέστερο στην ουσία του ουρανού, και είναι το πρωταρχικό στη φύση σχήμα.

Ας μιλήσουμε λοιπόν γενικά για τα σχήματα - ποιο είναι πρωταρχικό - και στην περίπτωση των επιπέδων και στην περίπτωση των στερεών. Πράγματι κάθε επίπεδο σχήμα οριοθετείται είτε από ευθείες γραμμές είτε από κάποια περιφέρεια. Στην πρώτη περίπτωση θα οριοθετείται από περισσότερες ευθείες γραμμές, ενώ στη δεύτερη μόνο από μία. Και επειδή πρωταρχικό στη φύση, σε κάθε γένος όντων, είναι το ένα σε σχέση με τα πολλά και το απλό σε σχέση με τα σύνθετα, έτσι ο κύκλος θα είναι το πρωταρχικό επίπεδο σχήμα.

Επιπλέον, επειδή, όπως δεχθήκαμε προηγουμένως, τέλειο σημαίνει εκείνο που κανένα μέρος του δεν μπορεί να βρίσκεται έξω από το ίδιο, αφού στην ευθεία γραμμή μπορούμε πάντοτε να προσθέσουμε και άλλη, ενώ στον κύκλο ποτέ, η περιφέρεια του κύκλου θα είναι μια τέλεια γραμμή. Αφού λοιπόν το τέλειο προηγείται ιεραρχικά του ατελής, και γι' αυτόν τον λόγο ο κύκλος θα είναι το πρωταρχικό σχήμα.

Το ίδιο ισχύει για τη σφαίρα στην περίπτωση των στερεών. Είναι το μόνο στερεό που οριοθετείται από μία μόνο επιφάνεια, ενώ ευθύγραμμα στερεά οριοθετούνται από πολλές. Η θέση της σφαίρας ανάμεσα στα στερεά είναι ίδια με τη θέση του κύκλου ανάμεσα στα επίπεδα σχήματα. Ακόμη και αυτοί που διαιρούν τα στερεά σε επίπεδα και παράγουν τα σώματα από επίπεδα σχήματα, φαίνονται να συνηγορούν σε αυτό: το μόνο στερεό που δεν διαιρούν είναι η σφαίρα, γιατί δεν έχει περισσότερες επιφάνειες από μία. Γιατί όταν μιλούν για διαίρεση σε επίπεδα σχήματα, δεν εννοούν το να διαιρέσει κανείς το όλο αποσπώντας τα μέρη του, αλλά να το διαιρέσει σε στοιχεία διαφορετικού είδους από το όλο.

Είναι λοιπόν φανερό ότι η σφαίρα είναι πρωταρχική ανάμεσα στα στερεά. Στο ίδιο συμπέρασμα θα ήταν πολύ εύλογο να φθάσει κανείς, αν κατέτασσε τα σχήματα με βάση τους αριθμούς: τότε θα απέδιδε τον αριθμό 1 στον κύκλο, και το 2 στο τρίγωνο, επειδή οι γωνίες του ισούνται με δύο ορθές. Αν πάλι αποδώσει το 1 στο τρίγωνο, τότε ο κύκλος δεν θα είναι καν σχήμα. Επειδή λοιπόν το πρωταρχικό σχήμα αντιστοιχεί στο πρωταρχικό σώμα, και πρωταρχικό σώμα είναι αυτό που βρίσκεται στην έσχατη περιφορά, σφαιρικό θα είναι το σχήμα του κυκλικά περιφερόμενου σώματος.

Το ίδιο θα ισχύει και για ό,τι εφάπτεται σε εκείνο το σώμα. Γιατί το αμέσως επόμενο του σφαιρικού είναι κι αυτό σφαιρικό. Με τον ίδιο τρόπο, σφαιρικά θα είναι και τα σώματα που βρίσκονται εσωτερικά προς το κέντρο του σύμπαντος. Γιατί όσα περιέχονται εντός του σφαιρικού σώματος και εφάπτονται σε αυτό, θα είναι όλα κατ' ανάγκην σφαιρικά, και τα κατώτερα σώματα θα εφάπτονται της σφαίρας που βρίσκεται πάνω από αυτά. Επομένως όλος ο ουρανός θα είναι σφαιρικός· γιατί όλα θα εφάπτονται και θα συνέχονται με τις σφαίρες.

Ακόμη, επειδή, όπως προκύπτει από την παρατήρηση και θεωρείται δεδομένο στους συλλογισμούς μας, το σύμπαν κινείται κυκλικά, και αφού έχει δειχθεί ότι δεν υπάρχει έξω από την έσχατη περιφορά ούτε κενό ούτε τόπος, έχουμε έτσι ακόμη ένα επιχείρημα ότι το σχήμα του σύμπαντος είναι σφαιρικό. Γιατί αν το

σχήμα του περικλείονταν από επίπεδες επιφάνειες, τότε αυτό που θα προέκυπτε θα ήταν ότι θα υπήρχε έξω και τόπος και σώμα και κενό. Γιατί καθώς θα περιστρεφόταν το επίπεδο σχήμα του σύμπαντος δεν θα καταλάμβανε ποτέ την ίδια ακριβώς περιοχή, αλλά εκεί όπου πριν υπήρχε σώμα τώρα δεν θα υπάρχει, και εκεί όπου δεν υπήρχε τώρα θα υπάρχει, εξαιτίας της περιστροφής των γωνιών του σχήματος. Το ίδιο θα συνέβαινε αν το σύμπαν είχε κάποιο άλλο σχήμα με άνισες ακτίνες από το κέντρο στην περιφέρεια, αν ήταν λ.χ. ελλειψοειδές ή ωοειδές. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις θα προέκυπτε ότι υπάρχει τόπος και κενό έξω από την περιφέρεια, γιατί το σύμπαν δεν θα καταλάμβανε την ίδια περιοχή πάντοτε.

Επιπλέον, εφόσον η περιφορά του ουρανού είναι το μέτρο όλων των κινήσεων, γιατί είναι η μόνη που είναι συνεχής, ομαλή και αιώνια, και, από την άλλη, μέτρο είναι σε κάθε περίσταση ακριβώς το ελάχιστο, και στις κινήσεις ελάχιστη κίνηση είναι η ταχύτερη, είναι φανερό ότι η κίνηση του ουρανού θα είναι η ταχύτερη από όλες τις κινήσεις. Από τις κλειστές όμως γραμμές, που ξεκινούν και τελειώνουν στον εαυτό τους, συντομότερη θα είναι η περιφέρεια του κύκλου. Και ταχύτερη κίνηση είναι αυτή που διατρέχει την συντομότερη διαδρομή. Συνεπώς, εφόσον η κίνηση του ουρανού είναι κυκλική και η ταχύτατη, το σχήμα του κατ' ανάγκην θα είναι σφαιρικό.

Στην ίδια θέση καταλήγει κανείς και αν παρατηρήσει τα απλά σώματα που βρίσκονται πέριξ του κέντρου του σύμπαντος. Αν το νερό τοποθετείται γύρω από τη γη, και ο αέρας γύρω από το νερό, και η φωτιά γύρω από τον αέρα, τότε και τα σώματα του ουρανού θα ακολουθούν την ίδια διάταξη, γιατί εφάπτονται με τα απλά σώματα παρότι δεν συνέχονται με αυτά. Η επιφάνεια ωστόσο του νερού είναι σφαιροειδής, οπότε και αυτό που συνέχεται με το σφαιροειδές ή περικλείει το σφαιροειδές θα είναι κι αυτό του ίδιου σχήματος. Συνεπώς, και από αυτό το επιχείρημα γίνεται φανερό ότι ο ουρανός είναι σφαιρικός.

Όσο για το ότι η επιφάνεια του νερού είναι σφαιροειδής, αυτό προκύπτει από την παραδοχή ότι το νερό συρρέει πάντοτε στο «πιο κοίλο». «Πιο κοίλο» όμως είναι αυτό που βρίσκεται πιο κοντά στο κέντρο. Ας φέρουμε τις ακτίνες ΑΒ και ΑΓ από το κέντρο Α, και ας ενώσουμε τα σημεία Β και Γ. Η κάθετη ΑΔ στη βάση ΒΓ θα είναι μικρότερη από τις ακτίνες του κέντρου, και ο τόπος κοντά στο Δ θα είναι «πιο κοίλος». Θα συσσωρευτεί λοιπόν πέριξ του Δ το νερό, έως ότου γεμίσει πλήρως. Η ευθεία τώρα ΑΔΕ θα είναι ίση με τις άλλες ακτίνες. Το νερό λοιπόν θα μαζευτεί στις άκρες των ακτίνων, και μόνο τότε θα σταθεί ακίνητο. Η επιφάνεια τώρα που εφάπτεται στα άκρα των ακτίνων θα είναι σφαιρική. Και η επιφάνεια του νερού, η ΒΕΓ στο σχήμα μας, θα είναι σφαιροειδής.

Από όλα τα παραπάνω προκύπτει ότι ο κόσμος είναι σφαιρικός, και μάλιστα ότι το σχήμα του χαρακτηρίζεται από τέτοια ακρίβεια που κανένα ανθρώπινο χειροτέχνημα δεν μπορεί να προσεγγίσει ούτε κάποιο άλλο από τα αντικείμενα που βλέπουμε με τα μάτια μας. Γιατί, όσον αφορά τα συστατικά στοιχεία της φύσης του εξώτατου σώματος, τίποτε δεν είναι συγκρίσιμο ως την ομαλότητα και την ακρίβεια που μπορούν να δεχθούν. Γιατί είναι φανερό ότι η αναλογία που ισχύει ανάμεσα στο νερό και τη γη θα είναι ακόμη μεγαλύτερη σε εκείνα τα στοιχεία που είναι τα πιο απομακρυσμένα από το κέντρο.

Τελεολογία Ι

Φυσικά **Β.8**

Λεκτέον δὴ πρῶτον μὲν διότι ἡ φύσις τῶν ἕνεκά του αἰτίων, ἔπειτα περὶ τοῦ ἀναγκαίου, πῶς ἔχει ἐν τοῖς φυσικοῖς· εἰς γὰρ ταύτην τὴν αἰτίαν ἀνάγουσι πάντες, ὅτι ἐπειδὴ τὸ θερμὸν τοιονδὶ πέφυκεν καὶ τὸ ψυχρὸν καὶ ἕκαστον δὴ τῶν τοιούτων, ταδὶ ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ καὶ γίγνεται· καὶ γὰρ ἐὰν ἄλλην αἰτίαν εἴπωσιν, ὅσον ἁψάμενοι χαίρειν ἐῶσιν, ὁ μὲν τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος, ὁ δὲ τὸν νοῦν· ἔχει δ' ἀπορίαν τί κωλύει τὴν φύσιν μὴ ἕνεκά του ποιεῖν μηδ' ὅτι βέλτιον, ἀλλ' ὥσπερ ὕει ὁ Ζεὺς οὐχ ὅπως τὸν σῖτον αὐξήσῃ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης (τὸ γὰρ ἀναχθὲν ψυχθῆναι δεῖ, καὶ τὸ ψυχθὲν ὕδωρ γενόμενον κατελθεῖν· τὸ δ' αὐξάνεσθαι τούτου γενομένου τὸν σῖτον συμβαίνει), ὁμοίως δὲ καὶ εἴ τῳ ἀπόλλυται ὁ σῖτος ἐν τῇ ἅλῳ, οὐ τούτου ἕνεκα ὕει ὅπως ἀπόληται, ἀλλὰ τοῦτο συμβέβηκεν – ὥστε τί κωλύει οὕτω καὶ τὰ μέρη ἔχειν ἐν τῇ φύσει, οἷον τοὺς ὀδόντας ἐξ ἀνάγκης ἀνατεῖλαι τοὺς μὲν ἐμπροσθίους ὀξεῖς, ἐπιτηδείους πρὸς τὸ διαιρεῖν, τοὺς δὲ γομφίους πλατεῖς καὶ χρησίμους πρὸς τὸ λεαίνειν τὴν τροφήν, ἐπεὶ οὐ τούτου ἕνεκα γενέσθαι, ἀλλὰ συμπεσεῖν· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων μερῶν, ἐν ὅσοις δοκεῖ ὑπάρχειν τὸ ἕνεκά του. ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίγνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρῳρα.

ὁ μὲν οὖν λόγος, ᾧ ἄν τις ἀπορήσειεν, οὗτος, καὶ εἴ τις ἄλλος τοιοῦτός ἐστιν· ἀδύνατον δὲ τοῦτον ἔχειν τὸν τρόπον. ταῦτα μὲν γὰρ καὶ πάντα τὰ φύσει ἢ αἰεὶ οὕτω γίγνεται ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τῶν δ' ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου οὐδέν. οὐ

γὰρ ἀπὸ τύχης οὐδ' ἀπὸ συμπτώματος δοκεῖ ὕειν πολλάκις τοῦ χειμῶνος, ἀλλ' ἐὰν ὑπὸ κύνα· οὐδὲ καύματα ὑπὸ κύνα, ἀλλ' ἂν χειμῶνος. εἰ οὖν ἢ ἀπὸ συμπτώματος δοκεῖ ἢ ἕνεκά του εἶναι, εἰ μὴ οἷόν τε ταῦτ' εἶναι μήτε ἀπὸ συμπτώματος μήτ' ἀπὸ ταὐτομάτου, ἕνεκά του ἂν εἴη. ἀλλὰ μὴν φύσει γ' ἐστὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, ὡς κἂν αὐτοὶ φαῖεν οἱ ταῦτα λέγοντες. ἔστιν ἄρα τὸ ἕνεκά του ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις καὶ οὖσιν.

ἔτι ἐν ὅσοις τέλος ἔστι τι, τούτου ἕνεκα πράττεται τὸ πρότερον καὶ τὸ ἐφεξῆς. οὐκοῦν ὡς πράττεται, οὕτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον, ἂν μή τι ἐμποδίζῃ. πράττεται δ' ἕνεκά του· καὶ πέφυκεν ἄρα ἕνεκά του. οἷον εἰ οἰκία τῶν φύσει γιγνομένων ἦν, οὕτως ἂν ἐγίγνετο ὡς νῦν ὑπὸ τῆς τέχνης· εἰ δὲ τὰ φύσει μὴ μόνον φύσει ἀλλὰ καὶ τέχνῃ γίγνοιτο, ὡσαύτως ἂν γίγνοιτο ᾗ πέφυκεν. ἕνεκα ἄρα θατέρου θάτερον. ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται. εἰ οὖν τὰ κατὰ τέχνην ἕνεκά του, δῆλον ὅτι καὶ τὰ κατὰ φύσιν· ὁμοίως γὰρ ἔχει πρὸς ἄλληλα ἐν τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν τὰ ὕστερα πρὸς τὰ πρότερα.

μάλιστα δὲ φανερὸν ἐπὶ τῶν ζῴων τῶν ἄλλων, ἃ οὔτε τέχνῃ οὔτε ζητήσαντα οὔτε βουλευσάμενα ποιεῖ· ὅθεν διαποροῦσί τινες πότερον νῷ ἤ τινι ἄλλῳ ἐργάζονται οἵ τ' ἀράχναι καὶ οἱ μύρμηκες καὶ τὰ τοιαῦτα. κατὰ μικρὸν δ' οὕτω προϊόντι καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς φαίνεται τὰ συμφέροντα γιγνόμενα πρὸς τὸ τέλος, οἷον τὰ φύλλα τῆς τοῦ καρποῦ ἕνεκα σκέπης. ὥστ' εἰ φύσει τε ποιεῖ καὶ ἕνεκά του ἡ χελιδὼν τὴν νεοττιὰν καὶ ὁ ἀράχνης τὸ ἀράχνιον, καὶ τὰ φυτὰ τὰ φύλλα ἕνεκα τῶν καρπῶν καὶ τὰς ῥίζας οὐκ ἄνω ἀλλὰ κάτω τῆς τροφῆς, φανερὸν ὅτι ἔστιν ἡ αἰτία ἡ τοι-

αὑτη ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις καὶ οὖσιν. καὶ ἐπεὶ ἡ φύσις διττή, ἡ μὲν ὡς ὕλη ἡ δ' ὡς μορφή, τέλος δ' αὕτη, τοῦ τέλους δὲ ἕνεκα τἆλλα, αὕτη ἂν εἴη ἡ αἰτία, ἡ οὗ ἕνεκα.

ἁμαρτία δὲ γίγνεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ τέχνην (ἔγραψε γὰρ οὐκ ὀρθῶς ὁ γραμματικός, καὶ ἐπότισεν [οὐκ ὀρθῶς] ὁ ἰατρὸς τὸ φάρμακον), ὥστε δῆλον ὅτι ἐνδέχεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν. εἰ δὴ ἔστιν ἔνια κατὰ τέχνην ἐν οἷς τὸ ὀρθῶς ἕνεκά του, ἐν δὲ τοῖς ἁμαρτανομένοις ἕνεκα μέν τινος ἐπιχειρεῖται ἀλλ' ἀποτυγχάνεται, ὁμοίως ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς, καὶ τὰ τέρατα ἁμαρτήματα ἐκείνου τοῦ ἕνεκά του. καὶ ἐν ταῖς ἐξ ἀρχῆς ἄρα συστάσεσι τὰ βουγενῆ, εἰ μὴ πρός τινα ὅρον καὶ τέλος δυνατὰ ἦν ἐλθεῖν, διαφθειρομένης ἂν ἀρχῆς τινὸς ἐγίγνετο, ὥσπερ νῦν τοῦ σπέρματος.

ἔτι ἀνάγκη σπέρμα γενέσθαι πρῶτον, ἀλλὰ μὴ εὐθὺς τὰ ζῷα· καὶ τὸ "οὐλοφυὲς μὲν πρῶτα" σπέρμα ἦν.

ἔτι καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς ἔνεστι τὸ ἕνεκά του, ἧττον δὲ διήρθρωται· πότερον οὖν καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς ἐγίγνετο, ὥσπερ τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρῳρα, οὕτω καὶ ἀμπελογενῆ ἐλαιόπρῳρα, ἢ οὔ; ἄτοπον γάρ· ἀλλὰ μὴν ἔδει γε, εἴπερ καὶ ἐν τοῖς ζῴοις.

ἔτι ἔδει καὶ ἐν τοῖς σπέρμασι γίγνεσθαι ὅπως ἔτυχεν· ὅλως δ' ἀναιρεῖ ὁ οὕτως λέγων τὰ φύσει τε καὶ φύσιν· φύσει γάρ, ὅσα ἀπό τινος ἐν αὑτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἴς τι τέλος· ἀφ' ἑκάστης δὲ οὐ τὸ αὐτὸ ἑκάστοις οὐδὲ τὸ τυχόν, ἀεὶ μέντοι ἐπὶ τὸ αὐτό, ἂν μή τι ἐμποδίσῃ. τὸ δὲ οὗ ἕνεκα, καὶ ὃ τούτου ἕνεκα, γένοιτο ἂν καὶ ἀπὸ τύχης, οἷον λέγομεν ὅτι ἀπὸ τύχης ἦλθεν ὁ ξένος καὶ λυσάμενος ἀπῆλθεν, ὅταν ὥσπερ ἕνεκα τούτου ἐλθὼν πράξῃ,

μὴ ἕνεκα δὲ τούτου ἔλθῃ. καὶ τοῦτο κατὰ συμβεβηκός (ἡ γὰρ τύχη τῶν κατὰ συμβεβηκὸς αἰτίων, καθάπερ καὶ πρότερον εἴπομεν), ἀλλ' ὅταν τοῦτο αἰεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γένηται, οὐ συμβεβηκὸς οὐδ' ἀπὸ τύχης· ἐν δὲ τοῖς φυσικοῖς ἀεὶ οὕτως, ἂν μή τι ἐμποδίσῃ.

ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἴεσθαι ἕνεκά του γίγνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινοῦν βουλευσάμενον. καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται· καὶ εἰ ἐνῆν ἐν τῷ ξύλῳ ἡ ναυπηγική, ὁμοίως ἂν τῇ φύσει ἐποίει· ὥστ' εἰ ἐν τῇ τέχνῃ ἔνεστι τὸ ἕνεκά του, καὶ ἐν τῇ φύσει. μάλιστα δὲ δῆλον, ὅταν τις ἰατρεύῃ αὐτὸς ἑαυτόν· τούτῳ γὰρ ἔοικεν ἡ φύσις. ὅτι μὲν οὖν αἰτία ἡ φύσις, καὶ οὕτως ὡς ἕνεκά του, φανερόν.

Θα πρέπει πρώτα να εξηγήσουμε γιατί η φύση εντάσσεται στα τελικά αίτια, και έπειτα να στραφούμε στην ανάγκη και να δούμε πώς εμφανίζεται μέσα στα φυσικά όντα. Γιατί όλοι σε αυτή την αιτία καταλήγουν, όταν ισχυρίζονται ότι, επειδή το θερμό και το ψυχρό και όλα τα παρόμοια είναι από τη φύση τους τέτοια, εκείνα τα πράγματα υπάρχουν ή γίνονται εξ ανάγκης. Και αν αναφέρουν κάποια άλλη αιτία –ο ένας τη φιλία και την έχθρα, ο άλλος τον νου–, μόνο που την αγγίζουν και ύστερα την αποχαιρετούν.

Η απορία είναι η εξής: τι εμποδίζει τη φύση να ενεργεί όχι για κάποιον σκοπό ούτε προς το καλύτερο, αλλά εξ ανάγκης; Γιατί να μη συμβαίνει όπως με τη βροχή: τη βροχή δεν τη στέλνει ο Δίας για να μεγαλώσει το σιτάρι· απλώς ό,τι ανέρχεται κατ’ ανάγκην ψύχεται, και αφού ψυχθεί και γίνει νερό κατέρχεται· όταν τώρα γίνει κάτι τέτοιο, συμβαίνει και στο σιτάρι να μεγαλώνει. Παρομοίως, αν το σιτάρι κάποιου χάνεται στο αλώνι, δεν βρέχει γι’ αυτόν τον σκοπό, για να χαθεί δηλαδή το σιτάρι, αλλά συνέβη απλώς να χαθεί. Επομένως τι εμποδίζει να γίνεται το ίδιο στη φύση και με τα μέρη των ζώων; Γιατί λ.χ. να μην έχουν φυτρώσει τα μπροστινά δόντια εξ ανάγκης μυτερά, ικανά να τεμαχίζουν την τροφή, και τα πίσω πλατιά και χρήσιμα στο να αλέθουν την τροφή, και να έγιναν έτσι όχι γι’ αυτόν τον σκοπό, αλλά απλώς να συνέπεσε να γίνουν έτσι; Το ίδιο μπορεί να γίνεται και με όλα τα άλλα μέρη των ζώων, σε όσα νομίζουμε ότι υπάρχει σκοπός. Σε όποια λοιπόν όντα τα πάντα συνέβησαν σαν να γίνονταν για κάποιον σκοπό, αυτά τα όντα διασώθηκαν γιατί βρέθηκαν αυτομάτως με την αρμόζουσα σύσταση. Σε όσα πάλι δεν συνέβη κάτι τέτοιο, αυτά χάθηκαν και συνεχίζουν να χάνονται, όπως ακριβώς λέει ο Εμπεδοκλής για τα βοοειδή με την ανθρώπινη όψη.

Αυτό λοιπόν είναι ένα επιχείρημα που θα μας έβαζε σε απορία – και αν υπάρχει κάποιο άλλο θα είναι παρόμοιο. Είναι όμως αδύνατο να έχουν έτσι τα πράγματα. Όλα όσα αναφέραμε, και γενικά όλα όσα γίνονται από τη φύση, γίνονται πάντοτε ή κατά κανόνα με τον ίδιο τρόπο, πράγμα που δεν συμβαίνει με κανένα

αποτέλεσμα της τύχης ή του αυτομάτου. Δεν αποδίδουμε σε τύχη ή σε σύμπτωση το γεγονός ότι βρέχει πολύ συχνά τον χειμώνα, αλλά θα το αποδίδαμε αν συνέβαινε τον Αύγουστο· ούτε είναι τυχαίοι ή συμπτωματικοί οι καύσωνες του Αυγούστου, αλλά θα ήταν οι καύσωνες του χειμώνα. Εφόσον λοιπόν πιστεύουμε ότι ένα πράγμα ή θα οφείλεται σε σύμπτωση ή θα έχει σκοπό, και τα πράγματα για τα οποία συζητούμε δεν είναι σαν αυτά που προκύπτουν από σύμπτωση ή αυτομάτως, θα πρέπει να έχουν σκοπό. Όλα όμως αυτού του είδους τα πράγματα γίνονται από τη φύση, όπως θα παραδέχονταν ακόμη και όσοι έχουν τις απόψεις που αναφέραμε. Επομένως σε όσα πράγματα είναι και γίνονται από τη φύση υπάρχει σκοπός.

Επιπλέον, σε όσα πράγματα υπάρχει ένα τέλος, χάριν του τέλους αυτού κάνουμε και το προηγούμενο και το επόμενο. Όπως κάνουμε όμως κάτι, έτσι κάτι γίνεται και από τη φύση· και όπως κάτι γίνεται από τη φύση, έτσι κι εμείς κάνουμε κάτι – αν βεβαίως δεν παρεμβάλλεται κάποιο εμπόδιο. Κάνουμε όμως κάτι για κάποιον σκοπό. Συνεπώς, και αυτό που γίνεται από τη φύση θα γίνεται για κάποιον σκοπό. Έτσι, αν η οικία ήταν κάτι που γίνεται από τη φύση, θα γινόταν με τον ίδιο ακριβώς τρόπο όπως τώρα που γίνεται από την τέχνη. Και αντιστρόφως, αν τα φυσικά όντα δεν γίνονταν μόνο από τη φύση αλλά και από την τέχνη, θα γίνονταν όπως τώρα που γίνονται από τη φύση. Το προηγούμενο γίνεται λοιπόν χάριν του επομένου. Γενικά η τέχνη άλλοτε επιτελεί όσα η φύση αδυνατεί να ολοκληρώσει και άλλοτε μιμείται τη φύση. Αν λοιπόν τα προϊόντα της τέχνης έχουν σκοπό, είναι φανερό ότι και όσα είναι σύμφωνα με τη φύση έχουν σκοπό. Γιατί η αμοιβαία σχέση του προηγουμένου και του επομένου είναι η ίδια και στις δύο περιπτώσεις.

Πολύ ενδεικτική στο σημείο αυτό είναι η περίπτωση των άλλων ζώων, τα οποία ενεργούν χωρίς να κατέχουν κάποια τέχνη, χωρίς να προσφεύγουν σε αναζητήσεις και χωρίς να αποφασίζουν. Γι’ αυτό και ορισμένοι διερωτώνται αν οι αράχνες, τα μυρμήγκια και τα παρόμοια εκτελούν το έργο τους επειδή έχουν νου ή κάποια άλλη ικανότητα. Αν προχωρήσουν όμως λίγο περισσότερο, θα αντιληφθούν ότι και στα φυτά επίσης γίνονται αυτά που συντελούν στην έλευση του τέλους, όπως τα φύλλα που βλασταίνουν για να προστατευτεί ο καρπός. Συνεπώς, αν το χελιδόνι που φτιάχνει τη φωλιά των νεοσσών του ενεργεί σύμφωνα με τη φύση και για κάποιον σκοπό, και το ίδιο κάνει η αράχνη που υφαίνει τον ιστό της και τα φυτά που βγάζουν φύλλα χάριν των καρπών τους και αναπτύσσουν τις ρίζες τους προς τα κάτω και όχι προς τα πάνω χάριν της τροφής τους, είναι φανερό ότι υπάρχει μια τέτοιου είδους αιτία στα όντα που γίνονται και είναι από τη φύση.

Η φύση όμως έχει δύο πλευρές –η φύση ως ύλη και η φύση ως μορφή–, και η μορφή είναι ένα τέλος. Επειδή λοιπόν όλα γίνονται χάριν του τέλους, η μορφή θα είναι η αιτία: ο σκοπός για τον οποίο γίνεται κάτι.

Λάθη τώρα γίνονται και στα έργα της τέχνης: λ.χ. έγραψε κάτι λανθασμένα ο γραμματικός ή έδωσε λανθασμένη δοσολογία ενός φαρμάκου ο γιατρός. Άρα είναι φανερό ότι ενδέχεται να γίνει λάθος και στα έργα της φύσης. Αν λοιπόν υπάρχουν ορισμένα έργα της τέχνης, όπου η σωστή εκτέλεση γίνεται για έναν συγκεκριμένο σκοπό, ενώ το λανθασμένο αποτέλεσμα έχει προκύψει από μια αποτυχημένη προσπάθεια επίτευξης ενός συγκεκριμένου σκοπού, το ίδιο μπορεί να συμβαίνει και στα φυσικά όντα – οπότε τα τέρατα θα είναι λάθη στην επίτευξη του δεδομένου σκοπού. Συνεπώς, από την εποχή της πρωταρχικής σύστασης των όντων, τα βοοειδή με την ανθρώπινη όψη, επειδή δεν ήταν ικανά να κατευθυνθούν προς έναν καθορισμένο στόχο και τέλος, γεννιούνταν έτσι επειδή είχε φθαρεί κάποια αρχή – όπως και σήμερα συμβαίνει όταν έχει φθαρεί το σπέρμα.

Εξάλλου κατ' ανάγκην το σπέρμα γεννιέται πρώτο και όχι κατευθείαν τα ζώα. Και το λεγόμενο «ολοκληρωμένο πρωτόπλασμα» ήταν στην πραγματικότητα σπέρμα.

Αλλά και στα φυτά ενυπάρχει ο σκοπός, δεν έχει όμως τόσο σαφή διάρθρωση. Τι συνέβη άραγε; Υπήρχαν και ανάμεσα στα φυτά αμπέλια με όψη ελιάς, όπως υπήρχαν βοοειδή με ανθρώπινη όψη; Φαίνεται παράδοξο. Και όμως θα έπρεπε να έχουν υπάρξει, αν αυτό συνέβη και στα ζώα.

Ακόμη, ίσως οι γεννήσεις μέσα από τα σπέρματα να συντελούνται με τυχαίο τρόπο. Όποιος ισχυρίζεται όμως κάτι τέτοιο αναιρεί εντελώς και την ύπαρξη των φυσικών όντων και την ίδια τη φύση. Γιατί φυσικά όντα είναι αυτά που ξεκινώντας από κάποια εσωτερική αρχή φτάνουν, κινούμενα συνεχώς, σε κάποιο τέλος. Από την κάθε αρχή δεν προκύπτει το ίδιο αποτέλεσμα σε όλα τα όντα, ούτε προκύπτει το τυχαίο· όλα τα όντα όμως, αν δεν υπάρξει κάποιο εμπόδιο, οδεύουν πάντοτε προς το ίδιο τέλος.

Το τέλος βεβαίως και αυτό που γίνεται χάριν του τέλους θα μπορούσαν να προκύψουν και κατά τύχη: λέμε λ.χ. ότι κατά τύχη ήρθε ο ξένος στο συγκεκριμένο μέρος και αφού απελευθέρωσε τον κρατούμενο έφυγε, αν έδρασε σαν να είχε έρθει γι' αυτόν τον σκοπό, ενώ στην πραγματικότητα δεν ήρθε γι' αυτό. Εδώ αυτό έγινε κατά συμβεβηκός (γιατί η τύχη κατατάσσεται στα κατά συμβεβηκός αίτια, όπως είπαμε προηγουμένως), αλλά όταν κάτι έχει γίνει πάντοτε με τον ίδιο τρόπο ή κατά κανόνα με τον ίδιο τρόπο, δεν είναι κάτι που απλώς συνέβη ούτε είναι προϊόν τύχης. Στα φυσικά όμως όντα, αν δεν υπάρξει κάποιο εμπόδιο, έτσι γίνεται πάντοτε.

Είναι παράλογο να αρνείται κανείς ότι κάτι γίνεται για κάποιον σκοπό, επειδή δεν είδε αυτό που κινεί να αποφασίζει πριν κινήσει. Ωστόσο ούτε η τέχνη αποφασίζει. Αν η ναυπηγική ενυπήρχε στο ξύλο, θα δρούσε όπως και η φύση. Αν λοιπόν ενυπάρχει ο σκοπός στην τέχνη, θα ενυπάρχει και στη φύση. Αυτό φαίνεται πολύ καθαρά όταν κάποιος γιατρεύει τον εαυτό του· με αυτόν μοιάζει η φύση.

Έγινε λοιπόν πια φανερό ότι η φύση είναι αιτία, και ότι είναι αιτία με την έννοια του σκοπού.

Τελεολογία ΙΙ

***Περί ζώων μορίων* Α.1**

(Μετάφραση Στασινός Σταυριανέας)

Πρὸς δὲ τούτοις, ἐπεὶ πλείους ὁρῶμεν αἰτίας περὶ τὴν γένεσιν
τὴν φυσικήν, οἷον τήν τε οὗ ἕνεκα καὶ τὴν ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς
κινήσεως, διοριστέον καὶ περὶ τούτων, ποία πρώτη καὶ δευτέρα
πέφυκεν. Φαίνεται δὲ πρώτη, ἣν λέγομεν ἕνεκά τινος· λό-
639b.15
γος γὰρ οὗτος, ἀρχὴ δ' ὁ λόγος ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέ-
χνην καὶ ἐν τοῖς φύσει συνεστηκόσιν. Ἢ γὰρ τῇ διανοίᾳ ἢ τῇ
αἰσθήσει ὁρισάμενος ὁ μὲν ἰατρὸς τὴν ὑγίειαν, ὁ δ' οἰκοδόμος
τὴν οἰκίαν, ἀποδιδόασι τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας οὗ ποιοῦσιν
ἑκάστου, καὶ διότι ποιητέον οὕτως. Μᾶλλον δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα
639b.20
καὶ τὸ καλὸν ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἢ ἐν τοῖς τῆς τέ-
χνης. Τὸ δ' ἐξ ἀνάγκης οὐ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς κατὰ φύσιν
ὁμοίως, εἰς ὃ πειρῶνται πάντες σχεδὸν τοὺς λόγους ἀνάγειν,
οὐ διελόμενοι ποσαχῶς λέγεται τὸ ἀναγκαῖον. Ὑπάρχει δὲ
τὸ μὲν ἁπλῶς τοῖς ἀϊδίοις, τὸ δ' ἐξ ὑποθέσεως καὶ τοῖς ἐν
639b.25
γενέσει πᾶσιν, ὥσπερ ἐν τοῖς τεχναστοῖς, οἷον οἰκίᾳ καὶ τῶν
ἄλλων ὁτῳοῦν τῶν τοιούτων. Ἀνάγκη δὲ τοιάνδε τὴν ὕλην ὑπ-
άρξαι, εἰ ἔσται οἰκία ἢ ἄλλο τι τέλος· καὶ γενέσθαι τε καὶ
κινηθῆναι δεῖ τόδε πρῶτον, εἶτα τόδε, καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρό-
πον ἐφεξῆς μέχρι τοῦ τέλους καὶ οὗ ἕνεκα γίνεται ἕκαστον καὶ
639b.30
ἔστιν. Ὡσαύτως δὲ καὶ ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις. Ἀλλ' ὁ
640a.1
τρόπος τῆς ἀποδείξεως καὶ τῆς ἀνάγκης ἕτερος ἐπί τε τῆς
φυσικῆς καὶ τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν. Εἴρηται δ' ἐν ἑτέροις
περὶ τούτων. Ἡ γὰρ ἀρχὴ τοῖς μὲν τὸ ὄν, τοῖς δὲ τὸ ἐσόμε-
νον· ἐπεὶ γὰρ τοιόνδε ἐστὶν ἡ ὑγίεια ἢ ὁ ἄνθρωπος, ἀνάγκη
640a.5
τόδ' εἶναι ἢ γενέσθαι, ἀλλ' οὐκ ἐπεὶ τόδ' ἐστὶν ἢ γέγονεν, ἐκεῖνο
ἐξ ἀνάγκης ἐστὶν ἢ ἔσται. Οὐδ' ἔστιν εἰς ἀΐδιον συναρτῆσαι τῆς

τοιαύτης ἀποδείξεως τὴν ἀνάγκην, ὥστε εἰπεῖν, ἐπεὶ τόδε ἐστίν, ὅτι τόδε ἐστίν. Διώρισται δὲ καὶ περὶ τούτων ἐν ἑτέροις, καὶ ποίοις ὑπάρχει καὶ ποῖα ἀντιστρέφει καὶ διὰ τίν' αἰτίαν.

Πανταχοῦ δὲ λέγομεν τόδε τοῦδε ἕνεκα, ὅπου ἂν φαίνηται τέλος τι πρὸς ὃ ἡ κίνησις περαίνει μηδενὸς ἐμποδίζοντος. Ὥστε εἶναι φανερὸν ὅτι ἔστι τι τοιοῦτον, ὃ δὴ καὶ καλοῦμεν φύσιν. Οὐ γὰρ δὴ ὅ τι ἔτυχεν ἐξ ἑκάστου γίνεται σπέρματος, ἀλλὰ τόδε ἐκ τοῦδε, οὐδὲ σπέρμα τὸ τυχὸν ἐκ τοῦ τυχόντος σώματος. Ἀρχὴ ἄρα καὶ ποιητικὸν τοῦ ἐξ αὐτοῦ τὸ σπέρμα. Φύσει γὰρ ταῦτα· φύεται γοῦν ἐκ τούτου. Ἀλλὰ μὴν ἔτι τούτου πρότερον τὸ οὗ τὸ σπέρμα· γένεσις μὲν γὰρ τὸ σπέρμα, οὐσία δὲ τὸ τέλος. Ἀμφοῖν δ' ἔτι πρότερον, ἀφ' οὗ ἐστι τὸ σπέρμα. Ἔστι γὰρ τὸ σπέρμα διχῶς, ἐξ οὗ τε καὶ οὗ· καὶ γὰρ ἀφ' οὗ ἀπῆλθε, τούτου σπέρμα, οἷον ἵππου, καὶ τούτου ὃ ἔσται ἐξ αὐτοῦ, οἷον ὀρέως, τρόπον δ' οὐ τὸν αὐτόν, ἀλλ' ἑκατέρου τὸν εἰρημένον. Ἔτι δὲ δυνάμει τὸ σπέρμα· δύναμις δ' ὡς ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν, ἴσμεν.

Εἰσὶν ἄρα δύ' αἰτίαι αὗται, τό θ' οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης· πολλὰ γὰρ γίνεται, ὅτι ἀνάγκη. Ἴσως δ' ἄν τις ἀπορήσειε ποίαν λέγουσιν ἀνάγκην οἱ λέγοντες ἐξ ἀνάγκης· τῶν μὲν γὰρ δύο τρόπων οὐδέτερον οἷόν τε ὑπάρχειν, τῶν διωρισμένων ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν. Ἔστι δ' ἔν γε τοῖς ἔχουσι γένεσιν ἡ τρίτη· λέγομεν γὰρ τὴν τροφὴν ἀναγκαῖόν τι κατ' οὐδέτερον τούτων τῶν τρόπων, ἀλλ' ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἄνευ ταύτης εἶναι. Τοῦτο δ' ἐστὶν ὥσπερ ἐξ ὑποθέσεως· ὥσπερ γὰρ ἐπεὶ δεῖ σχίζειν τῷ πελέκει, ἀνάγκη σκληρὸν εἶναι, εἰ δὲ σκληρόν, χαλκοῦν ἢ σιδηροῦν, οὕτως καὶ ἐπεὶ τὸ σῶμα ὄργανον (ἕνεκά

τινος γὰρ ἕκαστον τῶν μορίων, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ὅλον), ἀνάγκη ἄρα τοιονδὶ εἶναι καὶ ἐκ τοιωνδί, εἰ ἐκεῖνο ἔσται.

Ὅτι μὲν οὖν δύο τρόποι τῆς αἰτίας, καὶ δεῖ λέγοντας τυγχάνειν μάλιστα μὲν ἀμφοῖν, εἰ δὲ μή, δῆλόν γε πειρᾶσθαι ποιεῖν, καὶ ὅτι πάντες οἱ τοῦτο μὴ λέγοντες οὐδὲν ὡς εἰπεῖν περὶ φύσεως λέγουσιν· ἀρχὴ γὰρ ἡ φύσις μᾶλλον τῆς ὕλης. Ἐνιαχοῦ δέ που αὐτῇ καὶ Ἐμπεδοκλῆς περιπίπτει, ἀγόμενος ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας, καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ἀναγκάζεται φάναι τὸν λόγον εἶναι, οἷον ὀστοῦν ἀποδιδοὺς τί ἐστιν· οὔτε γὰρ ἕν τι τῶν στοιχείων λέγει αὐτὸ οὔτε δύο ἢ τρία οὔτε πάντα, ἀλλὰ λόγον τῆς μίξεως αὐτῶν. Δῆλον τοίνυν ὅτι καὶ ἡ σὰρξ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐστί, καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων μορίων ἕκαστον. Αἴτιον δὲ τοῦ μὴ ἐλθεῖν τοὺς προγενεστέρους ἐπὶ τὸν τρόπον τοῦτον, ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν οὐκ ἦν, ἀλλ' ἥψατο μὲν Δημόκριτος πρῶτος, ὡς οὐκ ἀναγκαίου δὲ τῇ φυσικῇ θεωρίᾳ, ἀλλ' ἐκφερόμενος ὑπ' αὐτοῦ τοῦ πράγματος, ἐπὶ Σωκράτους δὲ τοῦτο μὲν ηὐξήθη, τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε, πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες. Δεικτέον δ' οὕτως, οἷον ὅτι ἔστι μὲν ἡ ἀναπνοὴ τουδὶ χάριν, τοῦτο δὲ γίγνεται διὰ τάδε ἐξ ἀνάγκης. Ἡ δ' ἀνάγκη ὁτὲ μὲν σημαίνει ὅτι εἰ ἐκεῖνο ἔσται τὸ οὗ ἕνεκα, ταῦτα ἀνάγκη ἐστὶν ἔχειν, ὁτὲ δ' ὅτι ἔστιν οὕτως ἔχοντα καὶ πεφυκότα. Τὸ θερμὸν γὰρ ἀναγκαῖον ἐξιέναι καὶ πάλιν εἰσιέναι ἀντικροῦον, τὸν δ' ἀέρα εἰσρεῖν. Τοῦτο δ' ἤδη ἀναγκαῖόν ἐστιν. Τοῦ ἐντὸς δὲ θερμοῦ ἀντικόπτοντος, ἐν τῇ ψύξει τοῦ θύραθεν ἀέρος ἡ εἴσοδος. Ὁ μὲν οὖν τρόπος οὗτος ὁ τῆς μεθόδου, καὶ περὶ ὧν δεῖ λαβεῖν τὰς αἰτίας, ταῦτα καὶ τοιαῦτά ἐστιν.

Επιπλέον, αφού βλέπουμε ότι οι αιτίες της φυσικής γέννησης είναι περισσότερες από μία, δηλαδή και ο σκοπός και η αιτία από την οποία προέρχεται η αρχή της μεταβολής, θα πρέπει να προσδιορίσουμε και για αυτές ποια είναι από τη φύση πρώτη και ποια δεύτερη. Είναι φανερό ότι πρώτη αίτια είναι εκείνη που ονομάζουμε «σκοπό». Γιατί είναι ένας λόγος, και ο λόγος είναι αρχή τόσο για εκείνα που συντίθενται σύμφωνα με κάποια τέχνη όσο και για εκείνα που συντίθενται σύμφωνα με τη φύση. Γιατί όταν ο γιατρός θα ορίσει την υγεία και ο οικοδόμος το σπίτι, είτε με τη βοήθεια της διάνοιας είτε της αίσθησης, και οι δύο θα δώσουν τους λόγους και τις αιτίες καθενός από τα πράγματα που παράγουν, όπως και το γιατί πρέπει να παραχθεί με το συγκεκριμένο τρόπο. Τον σκοπό, όμως, και το καλό το συναντάμε περισσότερο στα δημιουργήματα της φύσης παρά στα δημιουργήματα της τέχνης.

Το αναγκαίο, από την άλλη, δεν υπάρχει σε όλα τα φυσικά πράγματα με τον ίδιο τρόπο. Ωστόσο, όλοι σχεδόν επιχειρούν να συνδέσουν τις εξηγήσεις τους με την ανάγκη, χωρίς όμως να έχουν διακρίνει με πόσους τρόπους μιλάμε για το αναγκαίο. Γιατί αυτό το οποίο είναι απόλυτα αναγκαίο υπάρχει στα αιώνια όντα, ενώ σε όλα όσα γεννιούνται υπάρχει επίσης εκείνο που είναι υποθετικά αναγκαίο, όπως και στα προϊόντα της τέχνης, π.χ. στην οικία ή σε οποιοδήποτε άλλο παρόμοιο δημιούργημα. Είναι ανάγκη να υπάρχει η ύλη με τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά για να υπάρξει η οικία ή οποιοσδήποτε άλλος σκοπός. Και πρέπει πρώτα να δημιουργηθεί και να μεταβληθεί το τάδε, και έπειτα το τάδε, και η μεταβολή να συνεχίσει με τον ίδιο τρόπο μέχρι το τέλος, δηλαδή τον σκοπό για τον οποίον δημιουργείται και υπάρχει το κάθε χωριστό πράγμα. Και το ίδιο συμβαίνει με όσα δημιουργούνται από τη φύση.

Ωστόσο, ο τρόπος της απόδειξης και της ανάγκης είναι διαφορετικός στη φυσική και στις θεωρητικές επιστήμες. Και έχουμε μιλήσει σχετικά σε άλλα έργα. Γιατί στις μεν η αρχή είναι αυτό το οποίο είναι, ενώ στις άλλες εκείνο το οποίο θα είναι, και μάλιστα με τον εξής τρόπο: επειδή η υγεία ή ο άνθρωπος έχει αυτά τα χαρακτηριστικά, είναι αναγκαίο να είναι ή να γίνει αυτό, και όχι ότι, επειδή είναι ή έγινε το δεύτερο, το πρώτο αναγκαία είναι ή θα είναι. Ούτε μπορεί η αναγκαιότητα ενός τέτοιου αποδεικτικού συλλογισμού να συνδεθεί με την αιωνιότητα έτσι ώστε να πούμε: «εφόσον αυτό είναι, γι’ αυτό είναι και το άλλο». Αυτά τα ζητήματα έχουν επίσης καθοριστεί σε άλλα έργα, δηλαδή σε τι είδους πράγματα υπάρχει αναγκαιότητα και ποιο είδος αναγκαιότητας ισχύει και αντίστροφα, και ποια είναι η αιτία που συμβαίνει αυτό.

Λέμε ότι «αυτό είναι χάριν εκείνου» σε όλες τις περιπτώσεις που είναι φανερό ότι υπάρχει κάποιος σκοπός προς τον οποίο οδηγεί η μεταβολή εάν τίποτε δεν την εμποδίσει. Επομένως, είναι φανερό ότι υπάρχει κάτι που έχει αυτόν το χαρακτήρα, και αυτό ακριβώς ονομάζουμε φύση. Γιατί δεν γίνεται από κάθε σπέρμα όποιο ζώο τύχει, αλλά το συγκεκριμένο ζώο από το συγκεκριμένο σπέρμα, ούτε από οποιοδήποτε σώμα όποιο σπέρμα τύχει. Επομένως, το σπέρμα είναι αρχή και ποιητικό αίτιο εκείνου που προκύπτει από αυτό, εφόσον αυτά τα πράγματα είναι από τη φύση: σε κάθε περίπτωση, φύονται από το σπέρμα. Αλλά πρότερο και από αυτό είναι εκείνο στο οποίο το σπέρμα ανήκει. Γιατί το σπέρμα είναι γέννηση ενώ ο σκοπός είναι ουσία. Ωστόσο πρότερο και από τα δύο είναι εκείνο από το οποίο έρχεται το σπέρμα. Πράγματι το σπέρμα είναι σπέρμα με δύο τρόπους, και εκείνου από το οποίο, αλλά και εκείνου του οποίου σπέρμα είναι. Ανήκει δηλαδή και σε εκείνο από το οποίο απέρχεται, π.χ. το άλογο, αλλά και σε εκείνο το οποίο θα συσταθεί από αυτό, π.χ.

το μουλάρι. Όχι όμως με τον ίδιο τρόπο και στα δύο, αλλά στο καθένα με τον τρόπο που αναφέραμε. Και τέλος, το σπέρμα είναι μόνο δυνάμει, και γνωρίζουμε πως σχετίζεται η δύναμη προς την εντελέχεια.

Υπάρχουν λοιπόν αυτές οι δύο αιτίες, «αυτό χάριν του οποίου» και το «εξ ανάγκης» – αφού πολλά πράγματα γίνονται εξαιτίας της ανάγκης. Και πιθανόν να αναρωτηθεί κανείς: σε ποια ανάγκη αναφέρονται όσοι μιλούν για το «εξ ανάγκης», αφού δεν μπορεί να ταυτιστεί με κανέναν από τους δύο τρόπους που ορίσαμε στις φιλοσοφικές συζητήσεις; Υπάρχει όμως και ένας τρίτος τρόπος τον οποίο συναντάμε στα όντα που είναι προϊόντα γεννήσεων. Γιατί λέμε ότι η τροφή είναι κάτι αναγκαίο, όχι όμως με κάποιον από τους δύο πρώτους τρόπους αλλά επειδή αυτό που τρέφεται είναι αδύνατον να υπάρξει χωρίς τροφή. Και αυτό συμβαίνει σαν από κάποια υπόθεση. Όπως δηλαδή ο πέλεκυς, επειδή πρέπει να κόβει, είναι ανάγκη να είναι σκληρός, και εάν πρέπει να είναι σκληρός, πρέπει να είναι χάλκινος ή σιδερένιος, με τον ίδιο τρόπο εφόσον το σώμα είναι ένα εργαλείο (πράγματι κάθε ένα από τα μέρη του είναι για κάποιον σκοπό και το ίδιο θα συμβαίνει και για το σώμα συνολικά) είναι ανάγκη να έχει αυτές τις ποιότητες και τη συγκεκριμένη σύσταση, εάν πρόκειται να είναι τέτοιο εργαλείο.

Είναι λοιπόν ξεκάθαρο ότι υπάρχουν δύο τύποι αιτίων, και πρέπει να στοχεύουμε πρώτα και κύρια στο να αποδώσουμε και τους δύο, και, εφόσον αυτό δεν είναι δυνατόν, θα πρέπει τουλάχιστον να προσπαθήσουμε να το κάνουμε σαφές. Και όλοι όσοι δεν μιλούν με αυτόν τον τρόπο δεν λένε σχεδόν τίποτε για τη φύση. Γιατί η φύση είναι αρχή περισσότερο από ότι είναι η ύλη. Ακόμη και ο Εμπεδοκλής κάποιες φορές πέφτει πάνω σε αυτήν την αρχή, οδηγημένος από την ίδια την αλήθεια, και αναγκάζεται να πει ότι η ουσία και η φύση είναι ο ορισμός, όταν π.χ. εξηγεί τι είναι το οστό. Γιατί δεν λέει ότι αυτό είναι ένα από τα στοιχεία, ούτε δύο, ούτε τρία, ούτε όλα μαζί, αλλά ο λόγος της ανάμειξής τους. Είναι λοιπόν φανερό ότι με τον ίδιο τρόπο είναι και η σάρκα αλλά και κάθε ένα από τα άλλα μέρη που είναι παρόμοια.

Ένας λόγος που οι προγενέστεροι δεν ανακάλυψαν αυτόν τον τρόπο αναγκαιότητας είναι ότι δεν είχαν στα χέρια τους το «τι επρόκειτο να είναι» ή τον ορισμό της ουσίας. Το άγγιξε όμως πρώτος από όλους ο Δημόκριτος, παρότι όχι ως κάτι αναγκαίο για τη μελέτη της φύσης, αλλά παρασυρόμενος από το ίδιο το αντικείμενο. Στα χρόνια του Σωκράτη το ενδιαφέρον γι’ αυτό εντάθηκε, η αναζήτηση όμως για τα θέματα γύρω από τη φύση σταμάτησε, και όσοι φιλοσοφούσαν στράφηκαν προς την χρήσιμη αρετή ή αλλιώς την πολιτική.

Οι εξηγήσεις όμως θα πρέπει να δίνονται ως εξής: ότι, για παράδειγμα, από τη μια πλευρά αυτός είναι ο σκοπός της αναπνοής, ενώ από την άλλη αυτό συμβαίνει αναγκαία εξαιτίας αυτών. Αλλά το αναγκαίο κάποιες φορές σημαίνει ότι εάν πρόκειται να συμβεί αυτό, δηλαδή ο σκοπός, τότε είναι αναγκαίο να υπάρχουν αυτά, και κάποιες φορές ότι έτσι έχουν τα πράγματα και αυτή είναι η φύση τους. Γιατί το θερμό είναι αναγκαίο να εξέρχεται και να εισέρχεται πάλι όταν συναντά αντίσταση και ο αέρας να εισρέει. Αυτό είναι άμεσα αναγκαίο. Και όπως η εσωτερική θερμότητα υποχωρεί ενώ ψύχεται, εισέρχεται ο εξωτερικός αέρας. Αυτός λοιπόν είναι ο τρόπος για να προχωρήσει η ερευνητική μας πορεία και γι’ αυτού του είδους τα πράγματα πρέπει να συλλάβουμε τα αίτια.

Τελεολογία στα έμβια όντα

***Περί ζώων μορίων* A.5**

(Μετάφραση Στασινός Σταυριανέας)

Τῶν οὐσιῶν ὅσαι φύσει συνεστᾶσι, τὰς μὲν ἀγενήτους καὶ ἀφθάρτους εἶναι τὸν ἅπαντα αἰῶνα, τὰς δὲ μετέχειν γενέσεως καὶ φθορᾶς. Συμβέβηκε δὲ περὶ μὲν ἐκείνας τιμίας οὔσας καὶ θείας ἐλάττους ἡμῖν ὑπάρχειν θεωρίας (καὶ γὰρ ἐξ ὧν ἄν τις σκέψαιτο περὶ αὐτῶν, καὶ περὶ ὧν εἰδέναι ποθοῦμεν, παντελῶς ἐστιν ὀλίγα τὰ φανερὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν), περὶ δὲ τῶν φθαρτῶν φυτῶν τε καὶ ζῴων εὐποροῦμεν μᾶλλον πρὸς τὴν γνῶσιν διὰ τὸ σύντροφον· πολλὰ γὰρ περὶ ἕκαστον γένος λάβοι τις ἂν τῶν ὑπαρχόντων βουλόμενος διαπονεῖν ἱκανῶς. Ἔχει δ' ἑκάτερα χάριν. Τῶν μὲν γὰρ εἰ καὶ κατὰ μικρὸν ἐφαπτόμεθα, ὅμως διὰ τὴν τιμιότητα τοῦ γνωρίζειν ἥδιον ἢ τὰ παρ' ἡμῖν ἅπαντα, ὥσπερ καὶ τῶν ἐρωμένων τὸ τυχὸν καὶ μικρὸν μόριον κατιδεῖν ἥδιόν ἐστιν ἢ πολλὰ ἕτερα καὶ μεγάλα δι' ἀκριβείας ἰδεῖν· τὰ δὲ διὰ τὸ μᾶλλον καὶ πλείω γνωρίζειν αὐτῶν λαμβάνει τὴν τῆς ἐπιστήμης ὑπεροχήν, ἔτι δὲ διὰ τὸ πλησιαίτερα ἡμῶν εἶναι καὶ τῆς φύσεως οἰκειότερα ἀντικαταλλάττεταί τι πρὸς τὴν περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφίαν.

Τὸ γὰρ μὴ τυχόντως ἀλλ' ἕνεκά τινος ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἐστὶ καὶ μάλιστα· οὗ δ' ἕνεκα συνέστηκεν ἢ γέγονε τέλους, τὴν τοῦ καλοῦ χώραν εἴληφεν. Εἰ δέ τις τὴν περὶ τῶν ἄλλων ζῴων θεωρίαν ἄτιμον εἶναι νενόμικε, τὸν αὐτὸν τρόπον οἴεσθαι χρὴ καὶ περὶ αὑτοῦ· οὐκ ἔστι γὰρ ἄνευ πολλῆς δυσχερείας ἰδεῖν ἐξ ὧν συνέστηκε τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, οἷον αἷμα, σάρκες, ὀστᾶ,

φλέβες καὶ τὰ τοιαῦτα μόρια. Ὁμοίως τε δεῖ νομίζειν τὸν
περὶ οὑτινοσοῦν τῶν μορίων ἢ τῶν σκευῶν διαλεγόμενον μὴ
περὶ τῆς ὕλης ποιεῖσθαι τὴν μνήμην, μηδὲ ταύτης χάριν,
ἀλλὰ τῆς ὅλης μορφῆς, οἷον καὶ περὶ οἰκίας, ἀλλὰ μὴ
πλίνθων καὶ πηλοῦ καὶ ξύλων· καὶ τὸν περὶ φύσεως περὶ
645a.35
τῆς συνθέσεως καὶ τῆς ὅλης οὐσίας, ἀλλὰ μὴ περὶ τούτων
ἃ μὴ συμβαίνει χωριζόμενά ποτε τῆς οὐσίας αὐτῶν.

Από τις ουσίες οι οποίες συντίθενται από τη φύση, άλλες είναι αγέννητες και ανώλεθρες στον αιώνα τον άπαντα, και άλλες μετέχουν στη γέννηση και τη φθορά. Εκείνο που έχει συμβεί όμως είναι ότι οι πρώτες, παρότι είναι πολύτιμες και θεϊκές, έχουν μελετηθεί λιγότερο (γιατί τόσο σε σχέση με εκείνα από τα οποία, ως αφετηρία, μπορούμε να τις εξετάσουμε, αλλά και σε σχέση με εκείνα τα οποία επιθυμούμε να γνωρίσουμε για αυτές, ελάχιστα αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις μας). Για τις θνητές ουσίες όμως, είτε είναι φυτά είτε ζώα, είμαστε πολύ καλύτερα εφοδιασμένοι για την απόκτηση γνώσης επειδή ζούμε ανάμεσά τους. Αφού θα μάθει πολλά πράγματα για το κάθε γένος, όποιος θέλει να μοχθήσει όσο χρειαστεί. Η μελέτη όμως και των μεν και των δε έχει τη γοητεία της. Και έστω και εάν η επαφή μας με τις αιώνιες ουσίες είναι ελάχιστη, παρόλα αυτά, η απόκτηση γνώσης γι’ αυτές, μας είναι πολύ πιο ευχάριστη, λόγω της σπουδαίας αξίας της, από ότι η γνώση όλων όσων είναι πλησιέστερα σε εμάς, όπως ακριβώς και όταν πέσει το μάτι μας σε ένα οποιοδήποτε, έστω και μικρό, δείγμα εκείνων που αγαπάμε, μας είναι πολύ πιο ευχάριστο από το να παρατηρήσουμε πολλά άλλα και μεγάλα πράγματα σε όλη τους τη λεπτομέρεια. Ωστόσο, η επιστημονική γνώση που έχουμε για τις φθαρτές ουσίες υπερέχει, επειδή η γνώση μας γι’ αυτές είναι καλύτερη και πληρέστερη. Επιπλέον, επειδή είναι πλησιέστερα σε μας και συγγενεύουν πιο πολύ με τη φύση μας, η γνώση τους μας προσφέρει κάποιο αντάλλαγμα που ισορροπεί τη σύγκριση της με τη φιλοσοφία για τα θεία πράγματα.

Πράγματι, αυτό που γίνεται όχι όπως τα φέρει η τύχη αλλά για κάποιο σκοπό βρίσκεται, περισσότερο από οπουδήποτε αλλού, στα έργα της φύσης. Και ο σκοπός για τον οποίο κάθε ζώο έχει συσταθεί ή έχει γεννηθεί ανήκει στο πεδίο των ωραίων πραγμάτων. Εάν όμως κανείς πιστεύει ότι η μελέτη των άλλων ζώων δεν έχει καμία απολύτως αξία, θα πρέπει να δεχθεί το ίδιο και για τον εαυτό του. Γιατί δεν γίνεται να περιεργαστούμε παρά μόνο με μεγάλη αποστροφή τα μέρη από τα οποία συντίθεται το ανθρώπινο γένος –όπως είναι το αίμα, οι σάρκες, τα κόκκαλα, οι φλέβες, και όλα τα παρόμοια μέρη. Και όπως ακριβώς δεν πρέπει να θεωρούμε ότι εκείνος που συζητά για οποιοδήποτε από τα μέρη ή τα εργαλεία το κάνει για να εστιάσει στην ύλη, ούτε για χάρη της ύλης, αλλά για τη μορφή συνολικά (π.χ. για το σπίτι και όχι για τα τούβλα, τον πηλό ή τα ξύλα), έτσι και εκείνος που συζητά για τη φύση πρέπει να αντιλαμβάνεται ότι το κάνει για τη σύνθεση και την ουσία στο σύνολό της, και όχι για εκείνα που δεν χωρίζονται ποτέ από την ουσία τους.

Ο ποιητικός νους

Περί ψυχής Γ5

Ἐπεὶ δ' [ὥσπερ] ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια· ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. [τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ.] χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός)· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

Επειδή, όπως σε όλη τη φύση, υπάρχει αφενός η ύλη για κάθε γένος όντων (και η ύλη είναι όλα εκείνα τα όντα *δυνάμει*) και αφετέρου υπάρχει το αίτιο και το ποιητικό (επειδή ακριβώς ποιεί τα πάντα), δρώντας όπως η τέχνη ως προς την ύλη - είναι αναγκαίο και στην ψυχή να υπάρχουν αυτές οι διαφορές. Υπάρχει λοιπόν αφενός ένας νους τέτοιος ώστε να γίνεται ο ίδιος τα πάντα, και αφετέρου ένας άλλος ώστε να ποιεί τα πάντα, όπως κάποια έξις, όπως λ.χ. το φως· γιατί κατά κάποιον τρόπο και το φως κάνει τα *δυνάμει* χρώματα *ενεργεία* χρώματα.

Και αυτός ο νους είναι χωριστός και απαθής και αμιγής, όντας ως προς την ουσία του *ενεργεία* . Γιατί πάντοτε το ποιούν είναι πιο άξιο από το πάσχον, και η αρχή πιο άξια από την ύλη. Η *ενεργεία* γνώση ενός πράγματος ταυτίζεται με το ίδιο το πράγμα· ενώ η *δυνάμει* γνώση προηγείται μεν χρονικά στο επιμέρους άτομο, απολύτως δε δεν προηγείται ούτε χρονικά - και όχι με την έννοια ότι άλλοτε νοεί και άλλοτε όχι. Όταν αυτός ο νους χωριστεί από το σώμα, δεν είναι παρά μόνο αυτό που απλώς είναι – και μόνο αυτό είναι

αθάνατο και αιώνιο. Και το ότι δεν θυμόμαστε οφείλεται στο ότι αυτό μεν είναι απαθές, ο δε παθητικός νους είναι φθαρτός. Και χωρίς αυτό δεν υπάρχει νόηση [τίποτε δεν νοεί].

Η τέχνη της ρητορικής

***Ρητορική* Α.1,2**

(Μετάφραση Παντελής Μπασάκος)

Ἡ ῥητορική ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ· ἀμφότεραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν εἰσιν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἁπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης· διὸ καὶ πάντες τρόπον τινὰ μετέχουσιν ἀμφοῖν· πάντες γὰρ μέχρι τινὸς καὶ ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον καὶ ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν ἐγχειροῦσιν. τῶν μὲν οὖν πολλῶν οἱ μὲν εἰκῇ ταῦτα δρῶσιν, οἱ δὲ διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἕξεως· ἐπεὶ δ' ἀμφοτέρως ἐνδέχεται, δῆλον ὅτι εἴη ἂν αὐτὰ καὶ ὁδῷ ποιεῖν· δι' ὃ γὰρ ἐπιτυγχάνουσιν οἵ τε διὰ συνήθειαν καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου τὴν αἰτίαν θεωρεῖν ἐνδέχεται, τὸ δὲ τοιοῦτον ἤδη πάντες ἂν ὁμολογήσαιεν τέχνης ἔργον εἶναι. νῦν μὲν οὖν οἱ τὰς τέχνας τῶν λόγων συντιθέντες οὐδὲν ὡς εἰπεῖν πεπορίκασιν αὐτῆς μόριον (αἱ γὰρ πίστεις ἔντεχνόν εἰσι μόνον, τὰ δ' ἄλλα προσθῆκαι), οἱ δὲ περὶ μὲν ἐνθυμημάτων οὐδὲν λέγουσιν, ὅπερ ἐστὶ σῶμα τῆς πίστεως, περὶ δὲ τῶν ἔξω τοῦ πράγματος τὰ πλεῖστα πραγματεύονται· διαβολὴ γὰρ καὶ ἔλεος καὶ ὀργὴ καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη τῆς ψυχῆς οὐ περὶ τοῦ πράγματός ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸν δικαστήν· ὥστ' εἰ περὶ πάσας ἦν τὰς κρίσεις καθάπερ ἐν ἐνίαις γε νῦν ἐστι τῶν πόλεων καὶ μάλιστα ταῖς εὐνομουμέναις, οὐδὲν ἂν εἶχον ὅ τι λέγωσιν·

ἐπεὶ δὲ φανερόν ἐστιν ὅτι ἡ μὲν ἔντεχνος μέθοδος περὶ τὰς πίστεις ἐστίν, ἡ δὲ πίστις ἀπόδειξίς τις (τότε γὰρ πιστεύομεν μάλιστα ὅταν ἀποδεδεῖχθαι ὑπολάβωμεν), ἔστι δ' ἀπόδειξις ῥητορικὴ ἐν-

θύμημα, καὶ ἔστι τοῦτο ὡς εἰπεῖν ἁπλῶς κυριώτατον τῶν πίστεων, τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμός τις, περὶ δὲ συλλογισμοῦ ὁμοίως ἅπαντος τῆς διαλεκτικῆς ἐστιν ἰδεῖν, ἢ αὐτῆς ὅλης ἢ μέρους τινός, δῆλον ὅτι ὁ μάλιστα τοῦτο δυνάμενος θεωρεῖν, ἐκ τίνων καὶ πῶς γίνεται συλλογισμός, οὗτος καὶ ἐνθυμηματικὸς ἂν εἴη μάλιστα, προσλαβὼν περὶ ποῖά τέ ἐστι τὸ ἐνθύμημα καὶ τίνας ἔχει διαφορὰς πρὸς τοὺς λογικοὺς συλλογισμούς. τό τε γὰρ ἀληθὲς καὶ τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ τῆς αὐτῆς ἐστι δυνάμεως ἰδεῖν, ἅμα δὲ καὶ οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν ἱκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας· διὸ πρὸς τὰ ἔνδοξα στοχαστικῶς ἔχειν τοῦ ὁμοίως ἔχοντος καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειάν ἐστιν.

ὅτι μὲν οὖν τὰ ἔξω τοῦ πράγματος οἱ ἄλλοι τεχνολογοῦσι, καὶ διότι μᾶλλον ἀπονενεύκασι πρὸς τὸ δικολογεῖν, φανερόν·

ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν οὐθενός τινος γένους ἀφωρισμένου ἡ ῥητορική, ἀλλὰ καθάπερ ἡ διαλεκτική, καὶ ὅτι χρήσιμος, φανερόν, καὶ ὅτι οὐ τὸ πεῖσαι ἔργον αὐτῆς, ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον, καθάπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις τέχναις πάσαις (οὐδὲ γὰρ ἰατρικῆς τὸ ὑγιᾶ ποιῆσαι, ἀλλὰ μέχρι οὗ ἐνδέχεται, μέχρι τούτου προαγαγεῖν· ἔστιν γὰρ καὶ τοὺς ἀδυνάτους μεταλαβεῖν ὑγιείας ὅμως θεραπεῦσαι καλῶς)· πρὸς δὲ τούτοις ὅτι τῆς αὐτῆς τό τε πιθανὸν καὶ τὸ φαινόμενον ἰδεῖν πιθανόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς διαλεκτικῆς συλλογισμόν τε καὶ φαινόμενον συλλογισμόν· ἡ γὰρ σοφιστικὴ οὐκ ἐν τῇ δυνάμει ἀλλ' ἐν τῇ προαιρέσει· πλὴν ἐνταῦθα μὲν ἔσται ὁ μὲν κατὰ τὴν ἐπιστήμην ὁ δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν ῥήτωρ, ἐκεῖ δὲ σοφιστὴς μὲν κατὰ τὴν προαίρεσιν, διαλεκτικὸς δὲ οὐ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν.

περὶ δὲ αὐτῆς ἤδη τῆς μεθόδου πειρώμεθα λέγειν, πῶς τε καὶ ἐκ τίνων δυνησόμεθα τυγχάνειν τῶν προκειμένων. πάλιν οὖν

οἷον ἐξ ὑπαρχῆς ὁρισάμενοι αὐτὴν τίς ἐστι, λέγωμεν τὰ λοιπά.

Ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν. τοῦτο γὰρ οὐδεμιᾶς ἑτέρας ἐστὶ τέχνης ἔργον· τῶν γὰρ ἄλλων ἑκάστη περὶ τὸ αὑτῇ ὑποκείμενόν ἐστιν διδασκαλικὴ καὶ πειστική, οἷον ἰατρικὴ περὶ ὑγιεινῶν καὶ νοσερῶν, καὶ γεωμετρία περὶ τὰ συμβεβηκότα πάθη τοῖς μεγέθεσι, καὶ ἀριθμητικὴ περὶ ἀριθμῶν, ὁμοίως δὲ καὶ αἱ λοιπαὶ τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν· ἡ δὲ ῥητορικὴ περὶ τοῦ δοθέντος ὡς εἰπεῖν δοκεῖ δύνασθαι θεωρεῖν τὸ πιθανόν, διὸ καί φαμεν αὐτὴν οὐ περί τι γένος ἴδιον ἀφωρισμένον ἔχειν τὸ τεχνικόν.

τῶν δὲ πίστεων αἱ μὲν ἄτεχνοί εἰσιν αἱ δ' ἔντεχνοι. ἄτεχνα δὲ λέγω ὅσα μὴ δι' ἡμῶν πεπόρισται ἀλλὰ προϋπῆρχεν, οἷον μάρτυρες βάσανοι συγγραφαὶ καὶ ὅσα τοιαῦτα, ἔντεχνα δὲ ὅσα διὰ τῆς μεθόδου καὶ δι' ἡμῶν κατασκευασθῆναι δυνατόν, ὥστε δεῖ τούτων τοῖς μὲν χρήσασθαι, τὰ δὲ εὑρεῖν.

τῶν δὲ διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων πίστεων τρία εἴδη ἔστιν· αἱ μὲν γάρ εἰσιν ἐν τῷ ἤθει τοῦ λέγοντος, αἱ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναί πως, αἱ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι. διὰ μὲν οὖν τοῦ ἤθους, ὅταν οὕτω λεχθῇ ὁ λόγος ὥστε ἀξιόπιστον ποιῆσαι τὸν λέγοντα· τοῖς γὰρ ἐπιεικέσι πιστεύομεν μᾶλλον καὶ θᾶττον, περὶ πάντων μὲν ἁπλῶς, ἐν οἷς δὲ τὸ ἀκριβὲς μὴ ἔστιν ἀλλὰ τὸ ἀμφιδοξεῖν, καὶ παντελῶς. δεῖ δὲ καὶ τοῦτο συμβαίνειν διὰ τοῦ λόγου, ἀλλὰ μὴ διὰ τοῦ προδεδοξάσθαι ποιόν τινα εἶναι τὸν λέγοντα· οὐ γάρ, ὥσπερ ἔνιοι τῶν τεχνολογούντων, <οὐ> τίθεμεν ἐν τῇ τέχνῃ καὶ τὴν ἐπιείκειαν τοῦ λέγοντος, ὡς οὐδὲν συμβαλλομένην πρὸς τὸ πιθανόν, ἀλλὰ σχεδὸν ὡς εἰπεῖν κυριωτάτην ἔχει πίστιν τὸ ἦθος.

διὰ δὲ τῶν ἀκροατῶν, ὅταν εἰς πάθος ὑπὸ τοῦ λόγου προ-

αχθῶσιν· οὐ γὰρ ὁμοίως ἀποδίδομεν τὰς κρίσεις λυπούμενοι
καὶ χαίροντες, ἢ φιλοῦντες καὶ μισοῦντες· πρὸς ὃ καὶ μόνον
πειρᾶσθαί φαμεν πραγματεύεσθαι τοὺς νῦν τεχνολογοῦντας.
περὶ μὲν οὖν τούτων δηλωθήσεται καθ' ἕκαστον, ὅταν περὶ τῶν
παθῶν λέγωμεν, διὰ δὲ τοῦ λόγου πιστεύουσιν, ὅταν ἀληθὲς
1356a.20
ἢ φαινόμενον δείξωμεν ἐκ τῶν περὶ ἕκαστα πιθανῶν.

Η ρητορική είναι όμοια με τη διαλεκτική· γιατί και οι δυο τους καταγίνονται με πράγματα τα οποία είναι σε όλους κοινά, που κατά κάποιον τρόπο όλοι μπορούν να τα γνωρίζουν, και δεν ανήκουν σε κάποιαν επιστήμη ξεχωριστή. Για τούτο και όλοι μας είμαστε, μ' έναν τρόπο, και διαλεκτικοί και ρήτορες: όλοι, ποιος λίγο ποιος πολύ, έχουμε κάποια στιγμή αναλάβει να υποστηρίξουμε ή να ελέγξουμε μιαν άποψη, έχουμε κατηγορήσει κάποιον ή απολογηθεί. Ο πολύς ο κόσμος τα κάνει αυτά είτε στην τύχη είτε όπως τον έμαθε η συνήθεια. Ό,τι όμως γίνεται στην τύχη, ή από συνήθεια, είναι φανερό πως μπορεί να γίνει και με τρόπο μεθοδικό: μπορούμε να δούμε την αιτία για την οποία κάποιοι, είτε τη συνήθεια ακολουθούν είτε μιλούν όπως τους έρθει, πετυχαίνουν τον σκοπό τους – και κάτι τέτοιο, όλοι θα συμφωνούσαν, δεν μπορεί παρά να είναι το έργο μιας τέχνης.

Της τέχνης αυτής, οι σημερινοί συγγραφείς «εγχειριδίων ρητορικής» δεν έχουν βρει παρά μόνον ένα μικρό της τμήμα· γιατί στην τέχνη δεν ανήκουν παρά μόνο τα μέσα της πειθούς, όλα τα άλλα έρχονται μετά, και για τον πυρήνα της πειθούς, το ενθύμημα, οι συγγραφείς αυτοί δεν λένε τίποτε, ενώ μιλούν πολύ για όσα είναι εκτός αντικειμένου γιατί η κακολογία του αντιπάλου, ο οίκτος, η οργή και τα παρόμοια συναισθήματα δεν αναφέρονται στο αντικείμενο της συζήτησης, αλλά έχουν να κάνουν με τον δικαστή. Έτσι, αν ίσχυαν για όλες τις δίκες οι ρυθμίσεις που ισχύουν τώρα σε κάποιες πόλεις, και ειδικά στις περισσότερο ευνομούμενες, οι ρητοροδιδάσκαλοι ετούτοι δεν θα είχαν τι να πουν…

Είναι λοιπόν φανερό πως η μέθοδος της τέχνης έχει να κάνει με τα μέσα της πειθούς. Ό,τι πείθει είναι μια μορφή απόδειξης – γιατί τότε περισσότερο πιστεύουμε σε κάτι, όταν αυτό το θεωρούμε αποδεδειγμένο. Στη ρητορική η απόδειξη είναι το ενθύμημα [που είναι ουσιαστικά και το κυριότερο μέσο της πειθούς]. Το ενθύμημα όμως είναι μια μορφή συλλογισμού, και η πραγμάτευση όλων ανεξαιρέτως των μορφών συλλογισμού είναι έργο της διαλεκτικής – είτε όλης της διαλεκτικής είτε κάποιου από τα μέρη της. Επομένως, εκείνος που μπορεί καλύτερα να δει από τι γίνεται ένας συλλογισμός και πώς γίνεται, θα είναι και περισσότερο ικανός στα ενθυμήματα – εφόσον βέβαια έχει κατανοήσει πού αρμόζει να τα χρησιμοποιούμε, καθώς και ποια η διαφορά τους από τους συλλογισμούς της λογικής· άλλωστε είναι η ίδια ικανότητα εκείνη με την οποία βλέπουμε το αληθές και το όμοιο προς το αληθές, ενώ και οι άνθρωποι είναι από τη φύση τους προικισμένοι για να βρίσκουν την αλήθεια, και τις περισσότερες φορές το πετυχαίνουν. Έτσι, εκείνος που είναι καλός στο να εντοπίζει τις κοινώς αποδεκτές αντιλήψεις, είναι ο ίδιος με εκείνον που μπορεί να βρίσκει και την αλήθεια. Έχει γίνει λοιπόν σαφές το ότι οι άλλοι συγγραφείς των εγχειριδίων ρητορικής έχουν

αναγάγει σε τέχνη το εκτός αντικειμένου, όπως και το γιατί δείχνουν προτίμηση προς το δικανικό είδος του λόγου.

Είναι λοιπόν φανερό πως η ρητορική δεν περιορίζεται σε ένα μόνο γένος των πραγμάτων – κατά τούτο είναι ακριβώς σαν τη διαλεκτική· επίσης πως είναι τέχνη χρήσιμη, καθώς και πως έργο της δεν είναι το να πείσει, αλλά το να διακρίνει σε κάθε πράγμα τι το πειστικό υπάρχει σε αυτό. Σε τούτο δεν διαφέρει από τις άλλες τέχνες: γιατί και της ιατρικής λ.χ. το έργο δεν είναι το να κάνει τον ασθενή υγιή, αλλά θεραπεύοντάς τον να βελτιώσει την κατάστασή του όσο γίνεται: υπάρχουν και ασθενείς που δεν είναι δυνατόν να γίνουν καλά, όμως αυτό δεν σημαίνει πως δεν γίνεται να τους παρασχεθεί η σωστή ιατρική φροντίδα.

Φανερό είναι ακόμα πως πρέπει η ίδια η τέχνη από μόνη της να μπορεί να διακρίνει το πειστικό από αυτό που είναι απλώς φαινομενικά πειστικό, όπως ακριβώς γίνεται με τη διαλεκτική, που από μόνη της μπορεί να διακρίνει τον συλλογισμό από τον φαινομενικό συλλογισμό. Όσο για τη σοφιστική, αυτή δεν είναι κάτι που χαρακτηρίζει την τέχνη ως ικανότητα, αλλά έχει να κάνει με τις επιλογές εκείνου που ασκεί την τέχνη· και υπάρχει ακόμα η εξής διαφορά: στη ρητορική δεν μπορούμε να διακρίνουμε εκείνον που ακολουθεί τους κανόνες της τέχνης από αυτόν που έχει ως μόνο γνώμονα την υπεράσπιση των επιλογών του, και οι δύο ρήτορες είναι. Αντίθετα, δεν είναι διαλεκτικός όποιος έχει ως μόνο γνώμονα την υπεράσπιση των επιλογών του· αυτός χαρακτηρίζεται ως σοφιστής, γιατί διαλεκτικός είναι μόνον εκείνος που επιχειρηματολογεί σύμφωνα με τους κανόνες της τέχνης.

Ας δοκιμάσουμε να μιλήσουμε τώρα για την ίδια τη μέθοδο αυτής της τέχνης, για να δούμε τι θα πρέπει να χρησιμοποιήσουμε, και με ποιον τρόπο, προκειμένου να πετύχουμε τους στόχους που έχουμε θέσει. Ας ορίσουμε λοιπόν πάλι την τέχνη, σαν να ξεκινάμε από την αρχή, και στη συνέχεια θα πούμε και για τα υπόλοιπα.

Ας ορίσουμε λοιπόν τη ρητορική ως την ικανότητα να βλέπεις σε κάθε ζήτημα ποια είναι τα διαθέσιμα μέσα της πειθούς. Ετούτο δεν είναι έργο καμιάς άλλης τέχνης· γιατί από τις άλλες τέχνες καθεμιά τους μόνο για το αντικείμενό της μπορεί να διδάσκει και να πείθει. Έτσι η ιατρική διδάσκει και πείθει για τα υγιεινά και τα νοσηρά, η γεωμετρία για τις ιδιότητες των μεγεθών, η αριθμητική για τους αριθμούς, και αντίστοιχα οι λοιπές τέχνες και επιστήμες. Όμως η ρητορική, σχεδόν για καθετί που μπορεί να παρουσιαστεί, μοιάζει να μπορεί να βρει τι το πειστικό υπάρχει σε αυτό – και γι' αυτό λέμε πως η τέχνη της δεν περιορίζεται μόνον σε ένα γένος των πραγμάτων.

Τα μέσα της πειθούς διαιρούνται σε έντεχνα και μη. Μη έντεχνα ονομάζω όσα μέσα πειθούς δεν τα φτιάχνουμε εμείς, αλλά προϋπάρχουν: τέτοια είναι οι μάρτυρες, οι ομολογίες που αποσπώνται με βασανιστήρια, οι συμβάσεις και τα παρόμοια· έντεχνα είναι εκείνα τα μέσα πειθούς που μπορούμε να κατασκευάσουμε εμείς οι ίδιοι, εφαρμόζοντας τη μέθοδο της τέχνης· έτσι λοιπόν τα μη έντεχνα δεν έχουμε παρά να τα χρησιμοποιήσουμε, τα έντεχνα χρειάζεται να τα βρούμε.

Τα μέσα της πειθούς που φτιάχνουμε με τον λόγο είναι τριών ειδών: ο χαρακτήρας του ομιλητή, η δημιουργία μιας ορισμένης προδιάθεσης στον ακροατή και, τέλος, ο ίδιος ο λόγος, όταν αποδεικνύει, ή φαίνεται να αποδεικνύει, κάτι. Από τον χαρακτήρα του ομιλητή πειθόμαστε όταν ο λόγος ειπωθεί με τέτοιον

τρόπο που να αναδεικνύει τον ομιλητή ως άνθρωπο αξιόπιστο. Γιατί γενικώς, και σε όλα τα ζητήματα, τους έντιμους και χρηστούς ανθρώπους τους εμπιστευόμαστε περισσότερο και πιο εύκολα, ειδικά όμως εκεί που δεν υπάρχει ακριβής γνώση, εκεί που υπάρχει αβεβαιότητα, τους εμπιστευόμαστε πλήρως. Ωστόσο το ποιος είναι ο χαρακτήρας του ομιλητή είναι κάτι που πρέπει να προκύπτει από τα λεγόμενά του και όχι από την αντίληψη που έχουμε, εκ των προτέρων, σχηματίσει για το ποιόν του. Δεν ισχύει αυτό που ορισμένοι υποστηρίζουν στα βιβλία τους, πως το να είναι χρηστός άνθρωπος, ο ομιλητής δεν συμβάλλει καθόλου στο να κάνει τον λόγο πειστικό: αντίθετα, θα λέγαμε πως ο χαρακτήρας του ομιλητή είναι ίσως το ισχυρότερο μέσο της πειθούς.

Η πειθώ εξαρτάται από τους ακροατές, όταν ο λόγος τούς κάνει να συγκινηθούν. Γιατί δεν κρίνουμε με τον ίδιο τρόπο όταν λυπόμαστε και όταν χαιρόμαστε, όταν αγαπάμε και όταν μισούμε· και όπως είπαμε πιο πάνω, αυτό είναι το μόνο πράγμα που εξετάζουν οι τωρινοί συγγραφείς των εγχειριδίων. Όμως για όλα ετούτα θα μιλήσουμε διεξοδικά πιο κάτω, όταν θα πούμε για τα συναισθήματα. Τέλος, η πειθώ εξαρτάται από τον λόγο όταν, χρησιμοποιώντας εκείνα τα στοιχεία της υπόθεσης που μπορούν να πείσουν, δείξουμε πως κάτι είναι, ή φαίνεται να είναι, αληθές.

Η αρετή

***Ηθικά Νικομάχεια* Β.5,6**

(μετάφραση Θάνος Σαμαρτζής)

Δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως εἰπεῖν, ὅτι ἕξις, ἀλλὰ καὶ ποία τις. ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ᾖ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν, οἷον ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ τόν τε ὀφθαλμὸν σπουδαῖον ποιεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ· τῇ γὰρ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετῇ εὖ ὁρῶμεν. ὁμοίως ἡ τοῦ ἵππου ἀρετὴ ἵππον τε σπουδαῖον ποιεῖ καὶ ἀγαθὸν δραμεῖν καὶ ἐνεγκεῖν τὸν ἐπιβάτην καὶ μεῖναι τοὺς πολεμίους. εἰ δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχει, καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἡ ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει. πῶς δὲ τοῦτ' ἔσται, ἤδη μὲν εἰρήκαμεν, ἔτι δὲ καὶ ὧδ' ἔσται φανερόν, ἐὰν θεωρήσωμεν ποία τίς ἐστιν ἡ φύσις αὐτῆς. ἐν παντὶ δὴ συνεχεῖ καὶ διαιρετῷ ἔστι λαβεῖν τὸ μὲν πλεῖον τὸ δ' ἔλαττον τὸ δ' ἴσον, καὶ ταῦτα ἢ κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἢ πρὸς ἡμᾶς· τὸ δ' ἴσον μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως. λέγω δὲ τοῦ μὲν πράγματος μέσον τὸ ἴσον ἀπέχον ἀφ' ἑκατέρου τῶν ἄκρων, ὅπερ ἐστὶν ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶσιν, πρὸς ἡμᾶς δὲ ὃ μήτε πλεονάζει μήτε ἐλλείπει· τοῦτο δ' οὐχ ἕν, οὐδὲ ταὐτὸν πᾶσιν. οἷον εἰ τὰ δέκα πολλὰ τὰ δὲ δύο ὀλίγα, τὰ ἓξ μέσα λαμβάνουσι κατὰ τὸ πρᾶγμα· ἴσῳ γὰρ ὑπερέχει τε καὶ ὑπερέχεται· τοῦτο δὲ μέσον ἐστὶ κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν. τὸ δὲ πρὸς ἡμᾶς οὐχ οὕτω ληπτέον· οὐ γὰρ εἴ τῳ δέκα μναῖ φαγεῖν πολὺ δύο δὲ ὀλίγον, ὁ ἀλείπτης ἓξ μνᾶς προστάξει· ἔστι γὰρ ἴσως καὶ τοῦτο πολὺ τῷ ληψομένῳ ἢ ὀλίγον· Μίλωνι μὲν γὰρ ὀλίγον, τῷ δὲ

ἀρχομένῳ τῶν γυμνασίων πολύ. ὁμοίως ἐπὶ δρόμου καὶ πάλης. οὕτω δὴ πᾶς ἐπιστήμων τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ τὴν ἔλλειψιν φεύγει, τὸ δὲ μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ' αἱρεῖται, μέσον δὲ οὐ τὸ τοῦ πράγματος ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς. εἰ δὴ πᾶσα ἐπιστήμη οὕτω τὸ ἔργον εὖ ἐπιτελεῖ, πρὸς τὸ μέσον βλέπουσα καὶ εἰς τοῦτο ἄγουσα τὰ ἔργα (ὅθεν εἰώθασιν ἐπιλέγειν τοῖς εὖ ἔχουσιν ἔργοις ὅτι οὔτ' ἀφελεῖν ἔστιν οὔτε προσθεῖναι, ὡς τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως φθειρούσης τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σῳζούσης, οἱ δ' ἀγαθοὶ τεχνῖται, ὡς λέγομεν, πρὸς τοῦτο βλέποντες ἐργάζονται)· ἡ δ' ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστὶν ὥσπερ καὶ ἡ φύσις, τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστική. λέγω δὲ τὴν ἠθικήν· αὕτη γάρ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὅλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἧττον, καὶ ἀμφότερα οὐκ εὖ· τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. ἡ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν, ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἁμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις [ψέγεται], τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται· ταῦτα δ' ἄμφω τῆς ἀρετῆς. μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή, στοχαστική γε οὖσα τοῦ μέσου. ἔτι τὸ μὲν ἁμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου), τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς (διὸ καὶ τὸ μὲν ῥᾴδιον τὸ δὲ χαλεπόν, ῥᾴδιον μὲν τὸ ἀποτυχεῖν τοῦ σκοποῦ, χαλεπὸν δὲ τὸ ἐπιτυχεῖν)· καὶ διὰ ταῦτ' οὖν τῆς μὲν κακίας ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἔλλειψις, τῆς δ' ἀρετῆς ἡ μεσότης·

1106b.35

ἐσθλοὶ μὲν γὰρ ἁπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί.

Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα

1107a.1

τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος
ὁρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβο-
λὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν· καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν
τὰς δ' ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν

1107a.5

ταῖς πράξεσι, τὴν δ' ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὑρίσκειν καὶ
αἱρεῖσθαι. διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ
τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ
ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.

Δεν πρέπει όμως να πούμε μονάχα αυτό –ότι δηλαδή η αρετή είναι μια έξις– αλλά και τι λογής έξις είναι. Θα πρέπει λοιπόν να πούμε ότι κάθε αρετή κάνει το πράγμα του οποίου είναι αρετή να είναι καλό και να κάνει τη δουλειά του καλά. Π.χ. η αρετή του ματιού κάνει και το μάτι καλό και τη δουλειά του ματιού καλή. Γιατί με την αρετή του ματιού βλέπουμε καλά. Ομοίως, η αρετή του αλόγου κάνει το άλογο καλό και να τρέχει καλά και να κουβαλά τον αναβάτη του καλά και να στέκεται στη θέση του μπροστά στον εχθρό. Αν λοιπόν έτσι συμβαίνει με όλα τα πράγματα, τότε η αρετή του ανθρώπου θα είναι η έξις του εκείνη χάρη στην οποία γίνεται άνθρωπος καλός και διά της οποίας θα κάνει τη δική του δουλειά καλά.

Το πώς συμβαίνει αυτό το είπαμε ήδη, αλλά θα γίνει ακόμα πιο ξεκάθαρο αν εξετάσουμε ποια είναι η φύση της αρετής αυτής. Σε καθετί που είναι συνεχές και διαιρετό είναι δυνατό να πάρουμε, πρώτον, το περισσότερο, δεύτερον, το λιγότερο, τρίτον, το ίσο, και το καθένα απ᾽ αυτά τα τρία να το δούμε, απ᾽ τη μια, ως προς το ίδιο το πράγμα και, από την άλλη, ως προς εμάς. Όσον αφορά το ίσο, τώρα, πρόκειται για μια μέση κατάσταση, ανάμεσα στο υπερβάλλον και στο ανεπαρκές. Το μέσο ενός πράγματος είναι αυτό που απέχει ίση απόσταση από τα δύο άκρα, κι είναι το ίδιο για τους πάντες. Ως προς εμάς, τώρα, το μέσο είναι αυτό που δεν είναι ούτε υπερβάλλον ούτε ανεπαρκές – κι αυτό ούτε είναι ένα ούτε είναι το ίδιο για όλους. Ας πάρουμε παραδείγματα: αν τα δέκα είναι πολλά και τα δύο είναι λίγα, τα έξι θεωρούνται μέσο ως προς το πράγμα, γιατί η απόσταση που χωρίζει το έξι από το δέκα είναι ίση με εκείνη που το χωρίζει από το δύο. Αυτό είναι το μέσο σύμφωνα με την αναλογία την αριθμητική. Αντίθετα, το ως προς εμάς μέσο δεν πρέπει να το πάρουμε κατ᾽ αυτόν τον τρόπο. Γιατί σε περίπτωση που το να φας δέκα μνες είναι πολύ και το να φας δύο είναι λίγο, ο προπονητής δεν θα προστάξει να φας έξι μνες. Γιατί πιθανώς κι αυτό θα είναι πολύ ή λίγο για σένα. Π.χ. για τον Μίλωνα θα είναι λίγο, ενώ για τον αρχάριο στη γυμναστική θα είναι πολύ. Το ίδιο και στο τρέξιμο, το ίδιο και στην πάλη. Έτσι λοιπόν καθένας που είναι γνώστης ενός αντικειμένου αποφεύγει το υπερβάλλον και το ανεπαρκές. Αντίθετα, αναζητεί το μέσο και τούτο επιλέγει – και λέγοντας μέσο εννοούμε όχι το ως προς το πράγμα μέσο, αλλά το μέσο το ως προς εμάς.

Εάν λοιπόν κάθε τέχνη μ' αυτόν τον τρόπο πραγματοποιεί επιτυχώς το έργο της –στρεφόμενη δηλαδή στο μέσο και οδηγώντας τις δράσεις της προς αυτό (εξού και συνηθίζεται να λέγεται για τα έργα τα καλά καμωμένα πως ούτε να τους αφαιρέσεις κάτι μπορείς ούτε να τους προσθέσεις, υπό την έννοια ότι το παραπάνω ή το παρακάτω θα υπονόμευαν την αξία του έργου, ενώ η μεσότητα θα την διαφύλασσε· οι δε καλοί τεχνίτες, όπως λεμε, εργάζονται με το βλέμμα τους στραμμένο στη μεσότητα)– και δεδομένου ότι η αρετή έχει μεγαλύτερη ακρίβεια και αξία από την τέχνη, όπως άλλωστε και η φύση, τότε η αρετή θα αποβλέπει στο μέσο. Αναφέρομαι εδώ στην αρετή του χαρακτήρα. Γιατί αυτή έχει να κάνει με τα πάθη και τις πράξεις – και στα πάθη και τις πράξεις, υπάρχει το υπερβάλλον, το ανεπαρκές και το μέσο. Π.χ. και να φοβηθείς, και να τολμήσεις και να ποθήσεις και να θυμώσεις και να λυπηθείς κάποιον μπορείς να το κάνεις υπερβολικά πολύ ή υπερβολικά λίγο – και στις δύο περιπτώσεις, αυτό δεν θα είναι το καλό. Αντίθετα, το να τα κάνεις αυτά την ώρα που πρέπει και με αυτά που πρέπει και προς αυτούς που πρέπει και για χάρη του σκοπού που πρέπει και με τον τρόπο που πρέπει, αυτό είναι το μέσο και το άριστο, και αυτό είναι που κάνει η αρετή. Το ίδιο συμβαίνει και με τις πράξεις – κι εδώ υπάρχει και το υπερβάλλον και το ανεπαρκές και το μέσο. Η αρετή, τώρα, έχει να κάνει με τα πάθη και τις πράξεις, όπου το υπερβάλλον αποτελεί σφάλμα, το ίδιο και το ανεπαρκές, ενώ το μέσο επαινείται και συνιστά επιτυχία. Επομένως, η αρετή είναι μια μεσότητα, καθώς αποβλέπει στο μέσο.

Επιπλέον, λάθος μπορείς να κάνεις με πολλούς τρόπους (γιατί το κακό ανήκει στη σφαίρα του απείρου, όπως υπέθεταν οι Πυθαγόρειοι, ενώ το αγαθό στου πεπερασμένου), ενώ το να πράξεις ορθά το μπορείς μ᾽ έναν μονάχα τρόπο (γι᾽ αυτό και το ένα είναι εύκολο, ενώ το άλλο δύσκολο – εύκολο να σου ξεφύγει ο στόχος, δύσκολο να τον πετύχεις). Γι᾽ αυτό και το υπερβάλλον και το ανεπαρκές είναι της κακίας, ενώ η μεσότητα είναι της αρετής:

Γιατί οι άνθρωποι είναι αγαθοί μ᾽ έναν μονάχα τρόπο, ενώ κακοί με πολλούς.

Επομένως, η αρετή είναι μια έξις σχετική με την προαίρεση, η οποία έγκειται σε μια μεσότητα ως προς εμάς, προσδιορισμένη μ' έναν λόγο και όπως θα την όριζε ο φρόνιμος. Είναι μεσότητα ως προς δύο κακίες, μιας ως προς το υπερβάλλον και μιας ως προς το ανεπαρκές. Και είναι μεσότητα στο μέτρο που οι μεν υπολείπονται, οι δε υπερβάλλουν σε σχέση με το δέον ως προς τα πάθη και τις πράξεις, ενώ η αρετή και εντοπίζει το μέσο και το επιλέγει. Γι' αυτό και η αρετή αποτελεί μεσότητα ως προς το είναι και την περιγραφή της ουσίας, ενώ ως προς το άριστο και την αξία αποτελεί ακρότητα.

Η φρόνηση

***Ηθικά Νικομάχεια* Ζ.5**

(μετάφραση Θάνος Σαμαρτζής)

Περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. σημεῖον δ' ὅτι καὶ τοὺς περί τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μή ἐστι τέχνη. ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός. βουλεύεται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πρᾶξαι. ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη μὲν μετ' ἀποδείξεως, ὧν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μή ἐστιν ἀπόδειξις (πάντα γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν), καὶ οὐκ ἔστι βουλεύσασθαι περὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ἐπιστήμη μὲν ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως. λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά. τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος. διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιούτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὑτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν· εἶναι δὲ τοιούτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς. ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σῴζουσαν τὴν φρόνησιν. σῴζει δὲ τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν. οὐ γὰρ ἅπασαν ὑπόληψιν διαφθείρει οὐδὲ διαστρέφει τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρόν, οἷον ὅτι τὸ τρίγω-

νον δύο ὀρθὰς ἔχει ἢ οὐκ ἔχει, ἀλλὰ τὰς περὶ τὸ πρακτόν. αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὗ ἕνεκα τὰ πρακτά· τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἕνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἱρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν· ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς. ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν. ἀλλὰ μὴν τέχνης μὲν ἔστιν ἀρετή, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν· καὶ ἐν μὲν τέχνῃ ὁ ἑκὼν ἁμαρτάνων αἱρετώτερος, περὶ δὲ φρόνησιν ἧττον, ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἀρετάς. δῆλον οὖν ὅτι ἀρετή τις ἐστὶ καὶ οὐ τέχνη. δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ· ἥ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἕξις μετὰ λόγου μόνον· σημεῖον δ' ὅτι λήθη μὲν τῆς τοιαύτης ἕξεως ἔστι, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.

Για τη φρόνηση θα μιλήσουμε εξετάζοντας ποιους καλούμε φρόνιμους. Θεωρείται χαρακτηριστικό γνώρισμα του φρόνιμου ανθρώπου το ότι μπορεί να βουλεύεται καλά πάνω στα δικά του αγαθά και στα συμφέροντά του, όχι με τρόπο μερικό, π.χ. πάνω στο ποια πράγματα προάγουν την υγεία, ή τη σωματική ρώμη, αλλά πάνω στο ποια προάγουν την καλή ζωή συνολικά. Αυτό το φανερώνει και το γεγονός ότι μιλάμε και για φρόνιμους σ' ένα ορισμένο πεδίο, όταν κάποιος στοχάζεται καλά ενόψει ενός συγκεκριμένου αγαθού σκοπού που δεν υπάγεται σε κάποια τέχνη. Ώστε και ο άνθρωπος που βουλεύεται καλά συνολικά θα είναι ο φρόνιμος συνολικά.

Τώρα, κανένας δεν βουλεύεται πάνω σε πράγματα που είναι αδύνατο να είναι αλλιώς απ᾽ ό,τι είναι, ούτε και γι' αυτά που δεν μπορεί ο ίδιος να τα πράξει. Επομένως, εφόσον η επιστήμη συνοδεύεται από αποδείξεις, ενώ για τα πράγματα που οι αρχές τους μπορούν να είναι και αλλιώς δεν υπάρχει απόδειξη (γιατί αυτά μπορούν να είναι και αλλιώς από κάθε άποψη), κι εφόσον δεν μπορεί κάποιος να βουλευθεί πάνω σε πράγματα που είναι αναγκαία, έπεται ότι η φρόνηση δεν θα μπορούσε να είναι ούτε επιστήμη ούτε τέχνη: δεν θα μπορούσε να είναι επιστήμη διότι το πρακτό μπορεί να είναι και αλλιώς· και δεν θα μπορούσε να είναι τέχνη γιατί το γένος της πράξεως διαφέρει από το γένος της ποιήσεως. Απομένει λοιπόν πως η φρόνηση είναι μια αληθεύουσα πρακτική έξις συνοδευόμενη από λόγο που έχει να κάνει με τα πράγματα που είναι καλά και

κακά για τον άνθρωπο. Ο σκοπός της ποιήσεως είναι διαφορετικός από την ίδια την ποίησιν· αντίθετα, ο σκοπός της πράξεως δεν είναι διαφορετικός από την πράξη: σκοπός της πράξεως είναι η ίδια η κατόρθωση.

Γι' αυτό και θεωρούμε πως ο Περικλής και οι άνθρωποι σαν αυτόν είναι φρόνιμοι: γιατί μπορούν και συλλαμβάνουν τι είναι αγαθό γι' αυτούς και για τους άλλους ανθρώπους. Τέτοιοι άνθρωποι θεωρούμε ότι είναι εκείνοι που διαχειρίζονται τις υποθέσεις του οίκου και της πόλεως. Εξού και χρησιμοποιούμε αυτή την ονομασία για τη σωφροσύνη: γιατί σώζει τη φρόνηση. Σώζει τη σχετική αντίληψη. Η ηδονή κι ο πόνος, τώρα, δεν διαβρώνουν ούτε διαστρεβλώνουν κάθε αντίληψη, π.χ. την αντίληψη ότι το τρίγωνο έχει ή δεν έχει δύο ορθές γωνίες, αλλά τις αντιλήψεις αναφορικά με το πρακτό. Γιατί αρχή ενός πρακτού είναι ο σκοπός του· και στον άνθρωπο στον οποίο έχει επενεργήσει διαστρεβλωτικά η ηδονή και ο πόνος, η αρχή αυτή δεν φανερώνεται άμεσα, ούτε αντιλαμβάνεται ότι πρέπει να επιλέξει και να πράξει το καθετί ενόψει αυτού του σκοπού και χάριν αυτού. Διότι η κακία καταστρέφει την αρχή αυτή.

Ώστε είναι ανάγκη η φρόνηση να είναι αληθεύουσα πρακτική έξις συνοδευόμενη από λόγο αναφορικά με τα ανθρώπινα αγαθά.

Κι επιπλέον, υπάρχει καλή χρήση μιας τέχνης, δεν υπάρχει όμως καλή χρήση της φρόνησης. Και στην περίπτωση της τέχνης εκείνος που ηθελημένα κάνει λάθος έχει μεγαλύτερη αξία, ενώ στην περίπτωση της φρόνησης έχει μικρότερη, όπως συμβαίνει και με τις αρετές. Είναι επομένως φανερό ότι η φρόνηση αποτελεί αρετή κι όχι τέχνη. Και καθώς δύο είναι τα μέρη της ψυχής που έχουν λόγο, η φρόνηση θα αποτελεί αρετή του ενός απ' αυτά: του δοξαστικού μέρους. Γιατί η δόξα έχει να κάνει με αυτό που μπορεί να είναι κι αλλιώς, το ίδιο και η φρόνηση. Ωστόσο, δεν είναι απλώς μια έξις συνοδευόμενη από λόγο. Αυτό το δείχνει και το γεγονός ότι μια τέτοια έξιν μπορούμε και να τη λησμονήσουμε, ενώ την φρόνηση όχι.

Η θεωρητική ζωή

***Ηθικά Νικομάχεια* Κ.7**

Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται. ὁμολογούμενον δὲ τοῦτ' ἂν δόξειεν εἶναι καὶ τοῖς πρότερον καὶ τῷ ἀληθεῖ. κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια (καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς)· ἔτι δὲ συνεχεστάτη· θεωρεῖν [τε] γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὁτιοῦν. οἰόμεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν· δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχειν καθαρειότητι καὶ τῷ βεβαίῳ, εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι. ἥ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ' ἂν εἴη· τῶν μὲν γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων καὶ σοφὸς καὶ δίκαιος καὶ οἱ λοιποὶ δέονται, τοῖς δὲ τοιούτοις ἱκανῶς κεχορηγημένων ὁ μὲν δίκαιος δεῖται πρὸς οὓς δικαιοπραγήσει καὶ μεθ' ὧν, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ σώφρων καὶ ὁ ἀνδρεῖος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος, ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ' αὑτὸν ὢν δύναται θεωρεῖν, καὶ ὅσῳ ἂν σοφώτερος ᾖ, μᾶλλον· βέλτιον δ' ἴσως συνεργοὺς ἔχων, ἀλλ' ὅμως αὐταρκέστατος. δόξαι τ' ἂν αὐτὴ μόνη δι' αὑτὴν ἀγαπᾶσθαι· οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι, ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν ἢ πλεῖον ἢ ἔλαττον περιποιούμεθα παρὰ τὴν πρᾶξιν. δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχο-

λούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵν' εἰρήνην ἄγωμεν. τῶν μὲν οὖν πρακτικῶν ἀρετῶν ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἢ ἐν τοῖς πολεμικοῖς ἡ ἐνέργεια, αἱ δὲ περὶ ταῦτα πράξεις δοκοῦσιν ἄσχολοι εἶναι, αἱ μὲν πολεμικαὶ καὶ παντελῶς (οὐδεὶς γὰρ αἱρεῖται τὸ πολεμεῖν τοῦ πολεμεῖν ἕνεκα, οὐδὲ παρασκευάζει πόλεμον· δόξαι γὰρ ἂν παντελῶς μιαιφόνος τις εἶναι, εἰ τοὺς φίλους πολεμίους ποιοῖτο, ἵνα μάχαι καὶ φόνοι γίνοιντο)· ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἄσχολος, καὶ παρ' αὐτὸ τὸ πολιτεύεσθαι περιποιουμένη δυναστείας καὶ τιμὰς ἢ τήν γε εὐδαιμονίαν αὑτῷ καὶ τοῖς πολίταις, ἑτέραν οὖσαν τῆς πολιτικῆς, ἣν καὶ ζητοῦμεν δῆλον ὡς ἑτέραν οὖσαν. εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὗται δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὑτὰς αἱρεταί εἰσιν, ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα, καὶ παρ' αὑτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, καὶ ἔχειν τὴν ἡδονὴν οἰκείαν (αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν), καὶ τὸ αὔταρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπῳ, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, τὰ κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα· ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον· οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας. ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσον δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσοῦτον καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον

πάντων ὑπερέχει. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὑτοῦ βίον αἱροῖτο ἀλλά τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἁρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν. εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὔλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας. ὅτι δὲ πάντα ταῦτα τῷ σοφῷ μάλισθ' ὑπάρχει, οὐκ ἄδηλον. θεοφιλέστατος ἄρα. τὸν αὐτὸν δ' εἰκὸς καὶ εὐδαιμονέστατον· ὥστε κἂν οὕτως εἴη ὁ σοφὸς μάλιστ' εὐδαίμων.

Αν λοιπόν η ευδαιμονία είναι ενέργεια που ακολουθεί την αρετή, είναι εύλογο να ακολουθεί την ύψιστη αρετή – και αυτή θα είναι η αρετή του άριστου μέρους μας. Είτε ο νους είναι αυτό είτε κάτι άλλο, αυτό που θεωρούμε ότι εκ φύσεως άρχει και ηγείται και έχει γνώση για τα καλά και τα θεϊκά, είτε γιατί είναι και το ίδιο θεϊκό είτε γιατί είναι το πιο θεϊκό πράγμα που έχουμε μέσα μας, η δική του ενέργεια, η σύμφωνη με την αρετή που του αντιστοιχεί, θα είναι η πλήρης ευδαιμονία.

Ότι είναι στην ουσία της θεωρητική, έχει ήδη ειπωθεί. Η διαπίστωση αυτή έρχεται σε συμφωνία και με τους προηγούμενους φιλοσόφους και με την αλήθεια.

Γιατί, πρώτον, η ενέργεια αυτή είναι η ισχυρότερη· αφού και ο νους είναι το ανώτατο μέρος μας, και όσα συλλαμβάνουμε με τον νου είναι τα σημαντικότερα από όσα μπορούμε να γνωρίσουμε.

Δεύτερον, είναι μια ενέργεια κατεξοχήν διαρκής· γιατί περισσότερο από κάθε άλλη πράξη μπορούμε συνεχώς να ασκούμε τη θεωρία.

Επιπλέον, πιστεύουμε ότι πρέπει η ευδαιμονία να αναμειγνύεται με την απόλαυση. Από τις ενέργειες που ακολουθούν την αρετή, η σχετική με τη σοφία είναι ομολογουμένως η πιο απολαυστική· γιατί όλοι πιστεύουν ότι η φιλοσοφία προσφέρει εκπληκτικές απολαύσεις και ως προς την καθαρότητα και ως προς τη

βεβαιότητα, οπότε είναι εύλογο ότι οι γνώστες είναι αυτοί που διάγουν την πιο απολαυστική ζωή από όλους τους ερευνώντες.

Ακόμη, και η λεγόμενη αυτάρκεια θα σχετίζεται περισσότερο με τη θεωρητική δραστηριότητα. Γιατί τα αναγκαία για τη ζωή τα χρειάζονται και ο σοφός και ο δίκαιος και όλοι οι άλλοι. Όταν καλυφθούν αυτού του είδους οι ανάγκες, ο δίκαιος θα χρειάζεται αυτούς με τους οποίους θα συναναστραφεί και προς τους οποίους θα φερθεί δίκαια, και το ίδιο ισχύει και για τον σώφρονα και για τον ανδρείο και για κάθε άλλο. Ο σοφός όμως είναι ο μόνος που μπορεί και μόνος του να ασκεί τη θεωρία, και μάλιστα τόσο σοφότερος είναι όσο περισσότερο την ασκεί κατ' ιδίαν. Ίσως θα ήταν καλύτερο να είχε και συνεργούς στη θεωρία, αλλά και μόνος του είναι πλήρως αυτάρκης. Σωστά πιστεύουμε ότι η θεωρία είναι η μόνη που αγαπιέται για την ίδια. Από αυτήν δεν προκύπτει τίποτε άλλο εκτός από την ίδια την άσκηση της θεωρίας, ενώ από τις πρακτικές ενασχολήσεις προσποριζόμαστε και κάτι επιπλέον, μικρότερο ή μεγαλύτερο, εκτός από την ίδια την πράξη.

Τέλος, πιστεύουμε ότι η ευδαιμονία συνδέεται με την ελευθερία του χρόνου· γιατί εργαζόμαστε για να διασφαλίσουμε ελεύθερο χρόνο, όπως πολεμούμε για να ζήσουμε σε ειρήνη. Πράγματι, η ενέργεια των πρακτικών αρετών πραγματώνεται στις πολιτικές ή στις πολεμικές δραστηριότητες, και αυτού του είδους οι πράξεις, όπως πιστεύουμε, δεν είναι αυτοδύναμες. Οι πολεμικές πράξεις δεν μπορούν κατά καμίαν έννοια να θεωρηθούν αυτοδύναμες (γιατί κανείς δεν επιλέγει τον πόλεμο για τον πόλεμο, ούτε τον προετοιμάζει απλώς για να πολεμήσει· θα φαινόταν, σ' αυτήν την περίπτωση, ότι είναι εντελώς αιμοβόρος, αν μετέτρεπε τους φίλους του σε εχθρούς μόνο και μόνο για γίνουν μάχες και φόνοι). Αλλά και η πολιτική δράση δεν είναι αυτοδύναμη, αφού αποσκοπεί σε κάτι άλλο, στην εξουσία ή στην τιμή, ή έστω και στην ευδαιμονία του ίδιου του πολιτικού και των πολιτών, η οποία δεν ταυτίζεται με την πολιτική και την οποία είναι φανερό ότι επιζητούμε ακριβώς γιατί είναι διαφορετική.

Αν λοιπόν, από τις σύμφωνες με τις αρετές πράξεις, αυτές που ξεχωρίζουν ως προς την ωραιότητα και την επίδρασή τους είναι οι πολιτικές και οι πολεμικές πράξεις, οι πράξεις όμως αυτές δεν είναι αυτοδύναμες και δεν επιλέγονται για αυτές τις ίδιες αλλά για κάποιον άλλον σκοπό· αν, από την άλλη, η ενέργεια του νου ξεχωρίζει ομολογουμένως ως προς την σπουδαιότητά της ακριβώς επειδή είναι θεωρητική, και δεν επιδιώκει πέρα από την ίδια την εκπλήρωση κανενός σκοπού· αν, επιπλέον διαθέτει τη δική της σύμφυτη απόλαυση (που με τη σειρά της αυξάνει την ένταση της ενέργειας), και αν προικίζει τον μακάριο άνθρωπο που την ασκεί με την αυτάρκεια, την ελευθερία του χρόνου, την επιμονή και όσα άλλα καλά αντιστοιχούν στους ανθρώπους· αν ισχύουν λοιπόν όλα αυτά, τότε αυτή θα είναι η πλήρης ευδαιμονία του ανθρώπου, με την προϋπόθεση ότι θα καλύψει την τέλεια διάρκεια του βίου. Γιατί τίποτε ατελές δεν συνδέεται με την ευδαιμονία.

Και αυτός ο βίος θα είναι ανώτερος από τον βίο που αναλογεί στον άνθρωπο· γιατί θα ζήσει μ' αυτόν τον τρόπο όχι ως άνθρωπος, αλλά ως το θεϊκό στοιχείο που υπάρχει μέσα του. Και όσο διαφέρει αυτό το θεϊκό στοιχείο από τον σύνθετο ανθρώπινο οργανισμό, τόσο διαφέρει και η ενέργειά του από την υπόλοιπη ανθρώπινη αρετή. Αν λοιπόν ο νους είναι κάτι το θεϊκό σε σχέση με τον άνθρωπο, άλλο τόσο θεϊκός είναι και ο βίος του νου σε σχέση με τον ανθρώπινο βίο. Δεν πρέπει λοιπόν να ακολουθήσουμε όσους μας παρακινούν να «σκεφτόμαστε ανθρώπινα ως άνθρωποι και θνητά ως θνητοί», αλλά να τείνουμε κατά το δυνατόν προς την

αθανασία και να κάνουμε τα πάντα ώστε να ζούμε σύμφωνα με το ανώτερο μέρος του εαυτού μας. Παρά το μικρό του μέγεθος, στην ισχύ και την αξία υπερέχει κατά πολύ όλων των άλλων. Σωστά λοιπόν πιστεύουμε ότι αυτό είναι τελικά ο καθένας μας, από τη στιγμή που είναι το κύριο και το καλύτερο. Θα ήταν λοιπόν παράλογο, αν ο άνθρωπος δεν επέλεγε τον δικό του βίο, αλλά τον βίο κάποιου άλλου.

Αυτό που και πριν είπαμε, ισχύει και τώρα. Πράγματι, αυτό που αντιστοιχεί στη φύση του καθενός, αυτό είναι και το ανώτερο και απολαυστικότερο γι' αυτόν. Στον άνθρωπο λοιπόν αντιστοιχεί ο σύμφωνος με τον νου βίος, εφόσον αυτό ακριβώς είναι τελικά ο άνθρωπος. Συνεπώς ο βίος αυτός θα είναι και ο πιο ευδαιμονικός.

Όποιος ενεργεί σύμφωνα με τον νου και επιμελείται τον νου, φαίνεται ότι είναι και αυτός που φέρεται άριστα και είναι ο πιο θεοφιλής. Γιατί αν υπάρχει κάποια επιμέλεια των θεών για τα ανθρώπινα πράγματα –και όντως πιστεύουμε ότι υπάρχει–, είναι εύλογο οι θεοί να χαίρονται με ό,τι είναι άριστο και πιο συγγενές με αυτούς (και αυτό είναι ο νους), και να επιβραβεύουν όσους αγαπούν περισσότερο και τιμούν τον νου, σαν φίλοι που νοιάζονται γι' αυτούς και κάνουν το σωστό και το καλό. Ότι όλα αυτά αναφέρονται κυρίως στον σοφό, είναι φανερό. Ο σοφός είναι λοιπόν ο πιο θεοφιλής, και ευλόγως και ο πιο ευδαίμων.

Η πόλη

***Πολιτικά* Α.1**

(μετάφραση Στέλιος Δημόπουλος)

Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική.

ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη. μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι, οὓς καλοῦσί τινες ὁμογάλακτας, παῖδάς τε καὶ παίδων παῖδας. διὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐβασιλεύοντο αἱ πόλεις, καὶ νῦν ἔτι τὰ ἔθνη· ἐκ βασιλευομένων γὰρ συνῆλθον· πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου, ὥστε καὶ αἱ ἀποικίαι, διὰ τὴν συγγένειαν. καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὃ λέγει Ὅμηρος “θεμιστεύει δὲ ἕκαστος παίδων ἠδ' ἀλόχων”. σποράδες γάρ· καὶ οὕτω τὸ ἀρχαῖον ᾤκουν. καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο, ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἴδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν.

ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως

τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἑκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον· ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος· ὥσπερ καὶ ὁ ὑφ' Ὁμήρου λοιδορηθεὶς “ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος”· ἅμα γὰρ φύσει τοιοῦτος καὶ πολέμου ἐπιθυμητής, ἅτε περ ἄζυξ ὢν ὥσπερ ἐν πεττοῖς. διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἡ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων· ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις (μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστι τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται ποὺς οὐδὲ χείρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη), πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὥρισται καὶ τῇ δυνάμει, ὥστε μηκέτι τοιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἀλλ' ὁμώνυμα. ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον· εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθείς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἕξει πρὸς τὸ ὅλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός.

φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθεὶς βέλτιστον τῶν ζῴων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὅπλα· ὁ δὲ ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τἀναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χείριστον. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις.

Καθώς βλέπουμε ότι κάθε πόλη αποτελεί μια μορφή κοινωνίας και ότι κάθε κοινωνία έχει συσταθεί στοχεύοντας σε κάποιο αγαθό (μιας και όλοι οι άνθρωποι κάνουν τα πάντα για χάρη αυτού που θεωρούν αγαθό), γίνεται φανερό ότι όλες οι κοινωνίες αποβλέπουν, βέβαια, σε κάποιο αγαθό, αυτή όμως που περισσότερο από τις άλλες επιδιώκει το αγαθό, και μάλιστα το πιο σημαντικό, είναι η πιο σπουδαία από όλες και αυτή που εμπεριέχει όλες τις άλλες. Αυτή είναι που ονομάζουμε πόλη και πολιτική κοινωνία.

Η πρώτη κοινωνία που σχηματίστηκε από συνένωση περισσότερων οικογενειών για να καλύπτει ανάγκες των ανθρώπων πέρα από τις καθημερινές είναι η κώμη. Από τη φύση της, μάλιστα, η κώμη φαίνεται πως αποτελεί ένα είδος αποικίας της οικογένειας, και γι’ αυτό τα μέλη της κώμης κάποιοι τα ονομάζουν ομογάλακτα, παιδιά, και παιδιά των παιδιών. Για το λόγο αυτό, αρχικά οι πόλεις είχαν κυβερνήτες βασιλιάδες –πράγμα που ισχύει ακόμη και σήμερα στους βάρβαρους λαούς– αφού συγκροτήθηκαν από ανθρώπους που τους κυβερνούσαν βασιλιάδες, μιας και σε κάθε οικογένεια ο πιο ηλικιωμένος ασκεί ένα είδος βασιλικής εξουσίας· έτσι, και οι κώμες διοικούνται βασιλικά, χάρη στους συγγενικούς δεσμούς των κατοίκων τους. Αυτό είναι που λέει ο Όμηρος: «κι ο καθένας κυβερνάει τα παιδιά και τις γυναίκες»· διότι τα παλιά χρόνια οι άνθρωποι ζούσαν και κατοικούσαν σε διασπορά κατά οικογένειες. Και γι’ αυτό όλοι λένε ότι η βασιλεία ισχύει και για τους θεούς, επειδή όλοι –άλλοι ακόμη και τώρα και άλλοι στα παλιά χρόνια– είχαν βασιλιάδες· και βέβαια οι άνθρωποι, όπως πλάθουν τις μορφές των θεών καθ’ ομοίωσιν με τις δικές τους, το ίδιο κάνουν και με τον τρόπο της ζωής τους.

Η τέλεια κοινωνία, που αποτελείται από πολλές κώμες και φτάνει στο σημείο, θα λέγαμε, να έχει πλήρη αυτάρκεια σε όλα, είναι η πόλη· ενώ μάλιστα η πόλη συγκροτήθηκε για χάρη της ζωής, υπάρχει για χάρη της ευδαιμονίας. Έτσι, κάθε πόλη αποτελεί φυσική πραγματικότητα, εφόσον αυτό ισχύει και για τις πρώτες μορφές κοινωνίας, μιας και η πόλη συνιστά γι’ αυτές τον τελικό σκοπό και η φύση είναι τελικός σκοπός. Η εξήγηση είναι πως ό,τι είναι το κάθε ον όταν ολοκληρωθεί η ανάπτυξή του, αυτό λέμε ότι είναι η

φύση του, όπως, για παράδειγμα, η φύση του ανθρώπου, του ίππου, της οικίας. Εξάλλου, ο επιδιωκόμενος σκοπός και ο τελικός αντικειμενικός σκοπός είναι κάτι άριστο. Και η αυτάρκεια είναι συγχρόνως και ο τελικός σκοπός και κάτι άριστο.

Από τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι η πόλη είναι μια φυσική πραγματικότητα, ότι *ο άνθρωπος είναι από τη φύση του ζώο πολιτικό*, και ότι αυτός που, από τη φύση του και όχι από συγκυρία, ζει έξω από την πολιτική κοινωνία είναι ή κάτι καλύτερο από άνθρωπος ή άνθρωπος φαύλος, σαν εκείνον που λοιδορήθηκε από τον Όμηρο: άνθρωπος «χωρίς συγγενικούς δεσμούς, χωρίς νόμους και χωρίς σπίτι». Αυτός που από τη φύση του είναι τέτοιος είναι συγχρόνως και πολεμοχαρής, επειδή είναι μοναχικός, σαν πιόνι που ξέμεινε, όπως λέμε στο παιχνίδι των πεσσών. Επομένως, είναι φανερό ότι ο άνθρωπος είναι ζώο κοινωνικό περισσότερο από τη μέλισσα και από κάθε άλλο αγελαίο ζώο. Διότι, όπως υποστηρίζουμε, η φύση δεν κάνει τίποτε χωρίς σκοπό· και από όλα τα ζώα μόνο ο άνθρωπος διαθέτει έναρθρο λόγο. Οι άναρθροι ήχοι φανερώνουν τον πόνο και την ηδονή, γι' αυτό τους διαθέτουν και τα άλλα ζώα· (που σημαίνει ότι η φύση τους έχει φτάσει μέχρις αυτό το σημείο: να έχουν την αίσθηση του οδυνηρού και του ηδονικού, και να δηλώνει το ένα στο άλλο αυτά τα αισθήματα). Ο έναρθρος λόγος, από την άλλη, υπάρχει για να εκφράζει το συμφέρον και το βλαβερό και, κατά συνέπειαν, το δίκαιο και το άδικο. Θέλω να πω ότι το χαρακτηριστικό γνώρισμα του ανθρώπου σε σχέση με τα άλλα ζώα είναι ότι μόνο αυτός αντιλαμβάνεται το καλό και το κακό, το δίκαιο και το άδικο κτλ.· και η συμμετοχή των ανθρώπων σ' αυτά δημιουργεί την οικία και την πόλη.

Σύμφωνα, τώρα, με τη φύση, η πόλη είναι ανώτερη από την οικία αλλά και από τον καθέναν από εμάς. Ο λόγος είναι ότι, όπως και να έχει το πράγμα, το όλον είναι ανώτερο από το μέρος, εφόσον, αν –ας πούμε– το σώμα στο σύνολό του νεκρωθεί, τότε δεν υπάρχει ούτε πόδι ούτε χέρι στην πραγματικότητα παρά μόνο στο όνομα, όπως αν κάποιος μιλούσε για πέτρινο χέρι (αφού ένα νεκρό χέρι θα είναι σαν πέτρινο). Όλα τα πράγματα ορίζονται από το έργο που επιτελούν και από τις δυνατότητες που έχουν, έτσι ώστε, αν το έργο αυτό και οι δυνατότητες αυτές δεν υπάρχουν, δεν πρέπει πλέον να λέμε ότι τα πράγματα είναι τα ίδια παρά μόνο στο όνομα.

Είναι φανερό λοιπόν ότι η πόλη αποτελεί φυσική πραγματικότητα, και μάλιστα ανώτερη από το άτομο. Διότι, εάν κάποιος δεν διαθέτει αυτάρκεια και αποκοπεί από την πόλη, θα βρεθεί στην ίδια θέση που βρίσκονται τα άλλα μέρη σε σχέση με το όλον· και εκείνος που δεν μπορεί να μετέχει σε μια κοινωνία –ή που, λόγω της αυτάρκειάς του, δεν έχει ανάγκη από τίποτε– αυτός δεν αποτελεί μέρος της πόλης και, κατά συνέπειαν, είναι ή θηρίο ή θεός. Σε όλους, επομένως, τους ανθρώπους υπάρχει από τη φύση τους η ορμή που τους οδηγεί σε μια τέτοια κοινωνία· αυτός μάλιστα που πρώτος τη συγκρότησε έγινε πρωτεργάτης μέγιστων αγαθών, για το λόγο ότι ο άνθρωπος, όπως όταν ολοκληρωθεί είναι το τελειότερο ζώο, έτσι και, χωρίς νόμους και δίκαιο, είναι το χειρότερο από όλα τα ζώα. Η πιο βαριά μορφή αδικίας είναι ασφαλώς αυτή που έχει στη διάθεσή της όπλα· και ο άνθρωπος γεννιέται έχοντας τη δυνατότητα να αναπτύξει σύνεση και ηθικές αρετές, που μπορεί ωστόσο να τις χρησιμοποιεί εξίσου καλά και για εντελώς αντίθετους σκοπούς. Γι' αυτό, ο άνθρωπος που δεν διαθέτει αρετή είναι το πιο ανόσιο και το πιο άγριο ζώο και, όσον αφορά τις απολαύσεις της σάρκας και του φαγητού, το χειρότερο από όλα. Από την άλλη μεριά, χαρακτηριστικό της πολιτικής

κοινωνίας είναι η δικαιοσύνη, διότι το σύστημα δικαίου δεν είναι παρά η οργάνωση της πολιτικής κοινωνίας˙ και αυτός που αποφασίζει τι είναι δίκαιο είναι ο δικαιικός νομοθέτης.

Ο πολίτης

***Πολιτικά* Γ.1**

(μετάφραση Στέλιος Δημόπουλος)

Τῷ περὶ πολιτείας ἐπισκοποῦντι, καὶ τίς ἑκάστη καὶ ποία τις, σχεδὸν πρώτη σκέψις περὶ πόλεως ἰδεῖν, τί ποτέ ἐστιν ἡ πόλις. νῦν γὰρ ἀμφισβητοῦσιν, οἱ μὲν φάσκοντες τὴν πόλιν πεπραχέναι τὴν πρᾶξιν, οἱ δ' οὐ τὴν πόλιν ἀλλὰ τὴν ὀλιγαρχίαν ἢ τὸν τύραννον· τοῦ δὲ πολιτικοῦ καὶ τοῦ νομοθέτου πᾶσαν ὁρῶμεν τὴν πραγματείαν οὖσαν περὶ πόλιν, ἡ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις. ἐπεὶ δ' ἡ πόλις τῶν συγκειμένων, καθάπερ ἄλλο τι τῶν ὅλων μὲν συνεστώτων δ' ἐκ πολλῶν μορίων, δῆλον ὅτι πρότερον ὁ πολίτης ζητητέος· ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθός ἐστιν. ὥστε τίνα χρὴ καλεῖν πολίτην καὶ τίς ὁ πολίτης ἐστὶ σκεπτέον. καὶ γὰρ ὁ πολίτης ἀμφισβητεῖται πολλάκις· οὐ γὰρ τὸν αὐτὸν ὁμολογοῦσι πάντες εἶναι πολίτην· ἔστι γάρ τις ὃς ἐν δημοκρατίᾳ πολίτης ὢν ἐν ὀλιγαρχίᾳ πολλάκις οὐκ ἔστι πολίτης. τοὺς μὲν οὖν ἄλλως πως τυγχάνοντας ταύτης τῆς προσηγορίας, οἷον τοὺς ποιητοὺς πολίτας, ἀφετέον· ὁ δὲ πολίτης οὐ τῷ οἰκεῖν που πολίτης ἐστίν (καὶ γὰρ μέτοικοι καὶ δοῦλοι κοινωνοῦσι τῆς οἰκήσεως), οὐδ' οἱ τῶν δικαίων μετέχοντες οὕτως ὥστε καὶ δίκην ὑπέχειν καὶ δικάζεσθαι (τοῦτο γὰρ ὑπάρχει καὶ τοῖς ἀπὸ συμβόλων κοινωνοῦσιν [καὶ γὰρ ταῦτα τούτοις ὑπάρχει]· πολλαχοῦ μὲν οὖν οὐδὲ τούτων τελέως οἱ μέτοικοι μετέχουσιν, ἀλλὰ νέμειν ἀνάγκη προστάτην, ὥστε ἀτελῶς πως μετέχουσι τῆς τοιαύτης κοινωνίας), ἀλλὰ καθάπερ καὶ παῖδας τοὺς μήπω δι' ἡλικίαν ἐγγεγραμμένους καὶ τοὺς γέροντας τοὺς ἀφειμένους

φατέον εἶναι μέν πως πολίτας, οὐχ ἁπλῶς δὲ λίαν ἀλλὰ προστιθέντας τοὺς μὲν ἀτελεῖς τοὺς δὲ παρηκμακότας ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον (οὐδὲν γὰρ διαφέρει· δῆλον γὰρ τὸ λεγόμενον). ζητοῦμεν γὰρ τὸν ἁπλῶς πολίτην καὶ μηδὲν ἔχοντα τοιοῦτον ἔγκλημα διορθώσεως δεόμενον, ἐπεὶ καὶ περὶ τῶν ἀτίμων καὶ φυγάδων ἔστι τὰ τοιαῦτα καὶ διαπορεῖν καὶ λύειν. πολίτης δ' ἁπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὁρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς. τῶν δ' ἀρχῶν αἱ μέν εἰσι διῃρημέναι κατὰ χρόνον, ὥστ' ἐνίας μὲν ὅλως δὶς τὸν αὐτὸν οὐκ ἔξεστιν ἄρχειν, ἢ διὰ τινῶν ὡρισμένων χρόνων· ὁ δ' ἀόριστος, οἷον ὁ δικαστὴς καὶ <ὁ> ἐκκλησιαστής. τάχα μὲν οὖν ἂν φαίη τις οὐδ' ἄρχοντας εἶναι τοὺς τοιούτους, οὐδὲ μετέχειν διὰ ταῦτ' ἀρχῆς· καίτοι γελοῖον τοὺς κυριωτάτους ἀποστερεῖν ἀρχῆς. ἀλλὰ διαφερέτω μηδέν· περὶ ὀνόματος γὰρ ὁ λόγος· ἀνώνυμον γὰρ τὸ κοινὸν ἐπὶ δικαστοῦ καὶ ἐκκλησιαστοῦ, τί δεῖ ταῦτ' ἄμφω καλεῖν. ἔστω δὴ διορισμοῦ χάριν ἀόριστος ἀρχή. τίθεμεν δὴ πολίτας τοὺς οὕτω μετέχοντας.

ὁ μὲν οὖν μάλιστ' ἂν ἐφαρμόσας ὁρισμὸς ἐπὶ πάντας τοὺς λεγομένους πολίτας σχεδὸν τοιοῦτός ἐστιν· δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τῶν πραγμάτων ἐν οἷς τὰ ὑποκείμενα διαφέρει τῷ εἴδει, καὶ τὸ μὲν αὐτῶν ἐστι πρῶτον τὸ δὲ δεύτερον τὸ δ' ἐχόμενον, ἢ τὸ παράπαν οὐδὲν ἔστιν, ᾗ τοιαῦτα, τὸ κοινόν, ἢ γλίσχρως. τὰς δὲ πολιτείας ὁρῶμεν εἴδει διαφερούσας ἀλλήλων, καὶ τὰς μὲν ὑστέρας τὰς δὲ προτέρας οὔσας· τὰς γὰρ ἡμαρτημένας καὶ παρεκβεβηκυίας ἀναγκαῖον ὑστέρας εἶναι τῶν ἀναμαρτήτων (τὰς δὲ παρεκβεβηκυίας πῶς λέγομεν, ὕστερον ἔσται φανερόν). ὥστε καὶ τὸν πολίτην ἕτερον ἀναγκαῖον εἶναι τὸν καθ' ἑκάστην πολιτείαν. διόπερ ὁ λεχθεὶς ἐν μὲν δημοκρατίᾳ μάλιστ' ἐστὶ πολίτης, ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις ἐνδέχεται μέν, οὐ μὴν ἀναγ-

καῖον. <ἐν> ἐνίαις γὰρ οὐκ ἔστι δῆμος, οὐδ' ἐκκλησίαν νομίζουσιν ἀλλὰ συγκλήτους, καὶ τὰς δίκας δικάζουσι κατὰ μέρος, οἷον ἐν Λακεδαίμονι τὰς τῶν συμβολαίων δικάζει τῶν ἐφόρων ἄλλος ἄλλας, οἱ δὲ γέροντες τὰς φονικάς, ἑτέρα δ' ἴσως ἀρχή τις ἑτέρας. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ Καρχηδόνα· πάσας γὰρ ἀρχαί τινες κρίνουσι τὰς δίκας. ἀλλ' ἔχει διόρθωσιν ὁ τοῦ πολίτου διορισμός. ἐν γὰρ ταῖς ἄλλαις πολιτείαις οὐχ ὁ ἀόριστος ἄρχων ἐκκλησιαστής ἐστι καὶ δικαστής, ἀλλὰ ὁ κατὰ τὴν ἀρχὴν ὡρισμένος· τούτων γὰρ ἢ πᾶσιν ἢ τισὶν ἀποδέδοται τὸ βουλεύεσθαι καὶ δικάζειν ἢ περὶ πάντων ἢ περὶ τινῶν. τίς μὲν οὖν ἐστιν ὁ πολίτης, ἐκ τούτων φανερόν· ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν.

Για κάποιον που ερευνά συστηματικά τα πολιτεύματα, δηλαδή ποια είναι η ουσία κάθε πολιτεύματος και ποια τα χαρακτηριστικά του, σχεδόν το πρώτο ζητούμενο είναι να καταλάβει τι είναι τέλος πάντων η πόλη. Ο λόγος είναι ότι σήμερα υπάρχουν διαφορές απόψεων πάνω στο θέμα αυτό, καθώς άλλοι λένε, για μια ορισμένη πράξη, ότι την έκανε η πόλη, ενώ άλλοι ότι δεν την έκανε η πόλη, αλλά οι ολιγαρχικοί άρχοντες ή ο τύραννος. Και ακόμη, βλέπουμε ότι κάθε δραστηριότητα του πολιτικού και του νομοθέτη αφορά την πόλη, και ότι το πολίτευμα δεν είναι παρά ο τρόπος οργάνωσης αυτών που ζουν στην πόλη.

Ωστόσο, επειδή η πόλη είναι κάτι σύνθετο –όπως και κάθε άλλη ολότητα που αποτελείται από πολλά μέρη– είναι φανερό ότι στον πολίτη είναι που πρέπει πρώτα να στρέψουμε την έρευνά μας, αφού η πόλη δεν είναι παρά ένα πλήθος από πολίτες. Οφείλουμε λοιπόν να εξετάσουμε ποιον πρέπει να ονομάζουμε πολίτη και ποιος είναι ο πολίτης. Και αυτό γιατί συχνά υπάρχει διχογνωμία σχετικά με την έννοια του πολίτη, και δεν συμφωνούν όλοι στο ποιος είναι πολίτης, αφού πολλές φορές συμβαίνει κάποιος που είναι πολίτης στη δημοκρατία να μην είναι πολίτης στο ολιγαρχικό πολίτευμα.

Ας αφήσουμε όμως κατά μέρος εκείνους που απέκτησαν με τον έναν ή τον άλλο τρόπο αυτόν τον τίτλο, όπως είναι οι πολιτογραφημένοι πολίτες. Πολίτης δεν είναι κάποιος επειδή ζει σ’ έναν τόπο (διότι και οι μέτοικοι και οι δούλοι κατοικούν στον ίδιο τόπο με τους πολίτες, αλλά δεν είναι πολίτες). Και δεν είναι πολίτες ούτε όσοι έχουν πολιτικά δικαιώματα και μπορούν να χρησιμοποιούν τα δικαστήρια ως ενάγοντες και εναγόμενοι· (αυτό εξάλλου συμβαίνει και με εκείνους των οποίων οι πόλεις έχουν συνάψει εμπορικές συμφωνίες, [αφού και αυτοί μπορούν να χρησιμοποιούν τα δικαστήρια ως διάδικοι] – σε πολλά μέρη,

μάλιστα, οι μέτοικοι δεν έχουν πλήρως ούτε αυτά τα δικαιώματα, αλλά είναι υποχρεωμένοι να βρουν προστάτη, ώστε να μετέχουν, με κάποιον τρόπο, έστω όχι ολοκληρωμένα, σε μια τέτοια κοινωνία). Το ίδιο επίσης συμβαίνει και με τα παιδιά, που λόγω ηλικίας δεν έχουν γραφτεί ακόμη στους καταλόγους των δημοτών, αλλά και με τους γέροντες, που έχουν απαλλαχτεί από τα πολιτικά τους καθήκοντα· πρέπει δηλαδή και γι’ αυτούς να πούμε ότι είναι κατά κάποιον τρόπο πολίτες, όχι όμως απόλυτα, αλλά με την προσθήκη των όρων «ανήλικοι» για τα παιδιά και «υπερήλικοι» για τους γέροντες, ή με κάποιον άλλο παρόμοιο χαρακτηρισμό· (δεν υπάρχει καμία διαφορά, αφού το νόημα είναι φανερό). Εμείς, πάντως, ζητούμε να ορίσουμε τον πολίτη στην ολοκληρωμένη του μορφή, που δεν έχει κάποια νομική εκκρεμότητα που να χρειάζεται τακτοποίηση –επειδή τέτοια ζητήματα μπορεί να εμφανίζονται, και να αντιμετωπίζονται, σε περιπτώσεις πολιτών που έχουν στερηθεί τα πολιτικά τους δικαιώματα καθώς και σε περιπτώσεις εξορίστων.

Έτσι λοιπόν, πολίτης, με την ακριβή έννοια της λέξης, ορίζεται κάποιος όχι με άλλο κριτήριο παρά με τη συμμετοχή του στη δικαστική και την πολιτική εξουσία. Άλλες εξουσίες είναι καθορισμένες ως προς το χρόνο που διαρκούν, έτσι που μερικές δεν επιτρέπεται με κανέναν τρόπο να τις αναλάβει το ίδιο πρόσωπο δύο φορές, ή επιτρέπεται να τις αναλάβει, αλλά μετά από ένα ορισμένο χρονικό διάστημα. Άλλες, πάλι, δεν έχουν χρονικό όριο, όπως λόγου χάρη η εξουσία του δικαστή και του μέλους της εκκλησίας του δήμου. Μπορεί, βέβαια, κάποιος να ισχυριστεί ότι πρόσωπα σαν αυτά δεν είναι άρχοντες, και ότι η συμμετοχή τους σ’ αυτούς τους θεσμούς δεν συνιστά άσκηση εξουσίας –αν και είναι αστείο το να αρνείται κανείς την ύπαρξη εξουσίας σε όσους κατέχουν ανώτατα αξιώματα. Ωστόσο, δεν υπάρχει καμία διαφορά, και η διαφορά βρίσκεται μόνο στο όνομα· δεν υπάρχει δηλαδή για το δικαστή και για το μέλος της εκκλησίας του δήμου μία κοινή ονομασία που να περιγράφει και τις δύο αυτές ιδιότητες. Έτσι, ας χρησιμοποιήσουμε, για τις ανάγκες του ορισμού, το χαρακτηρισμό «αόριστη αρχή». Πολίτες λοιπόν θεωρούμε αυτούς που μετέχουν στην «αόριστη αρχή».

Ένας τέτοιος πάνω κάτω ορισμός θα μπορούσε να έχει την καλύτερη εφαρμογή σε όλους όσοι αποκαλούνται πολίτες. Δεν πρέπει, εντούτοις, να διαφεύγει την προσοχή μας ότι τα πράγματα των οποίων οι προϋποθέσεις είναι διαφορετικού είδους –και από τα οποία το ένα έρχεται πρώτο, το άλλο δεύτερο, και ακολουθούν και άλλα– ή δεν έχουν τίποτα το κοινό μεταξύ τους όσο είναι αυτά που είναι, ή έχουν στον ελάχιστο βαθμό. Έτσι, βλέπουμε ότι τα πολιτεύματα διαφέρουν μεταξύ τους ως προς το είδος, και ότι άλλα από αυτά έπονται, ενώ άλλα προηγούνται, αφού τα ανεπαρκή και παρεκβατικά πολιτεύματα ακολουθούν κατ’ ανάγκην τα ορθά· (αργότερα θα γίνει φανερό το πώς εννοούμε τα παρεκβατικά). Κατά συνέπειαν, η έννοια του πολίτη είναι αναγκαστικά διαφορετική σε κάθε πολίτευμα, και γι’ αυτό ο ορισμός που δώσαμε ισχύει κατεξοχήν για τον πολίτη στο δημοκρατικό πολίτευμα, ενώ στα άλλα πολιτεύματα ενδέχεται να ισχύει, όχι όμως κατ’ ανάγκην. Ο λόγος είναι ότι σε μερικά πολιτεύματα δεν υπάρχει δήμος, και δεν συγκαλείται εκκλησία του δήμου αλλά έκτακτες συνελεύσεις˙ οι δίκες, μάλιστα, γίνονται από φορείς διαφορετικών αξιωμάτων, όπως συμβαίνει για παράδειγμα στη Σπάρτη, όπου διαφορετικός κάθε φορά έφορος δικάζει τις υποθέσεις συμβολαίων, τα μέλη της γερουσίας δικάζουν τις υποθέσεις ανθρωποκτονιών, και ίσως κάποια άλλη αρχή άλλου είδους υποθέσεις. Το ίδιο γίνεται και στην Καρχηδόνα, όπου κάποιες αρχές εκδικάζουν όλες τις υποθέσεις.

Τώρα όμως ο ορισμός του πολίτη χρειάζεται αναθεώρηση. Διότι στα άλλα πολιτεύματα μέλος της εκκλησίας του δήμου και δικαστής δεν είναι ο «αόριστος άρχοντας», αλλά ο ορισμένος σύμφωνα με την αρχή που αναλαμβάνει. Σε όλους ή σε μερικούς από αυτούς τους άρχοντες δίνεται το δικαίωμα να είναι βουλευτές και δικαστές ή για όλα ή για ορισμένα μόνο ζητήματα. Από τα παραπάνω λοιπόν γίνεται φανερό ποιος είναι ο πολίτης· όποιος έχει σε μια πόλη τη δυνατότητα να μετέχει στη βουλευτική και στη δικαστική εξουσία, αυτός θεωρούμε ότι είναι πολίτης αυτής της πόλης, και ως πόλη ορίζουμε απλώς το πλήθος των πολιτών που είναι ικανό να εξασφαλίσει αυτάρκεια για τη ζωή του.